ZEUGNISSE ÄGYPTISCHER RELIGIONSVORSTELLUNGEN FÜR EPHESUS

ÉDITION SPÉCIALE DES

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

À L'OCCASION DU 60-IÈME ANNIVERSAIRE DE
MAARTEN J. VERMASEREN

PUBLIÉE PAR MARGREET B. DE BOER ET T. A. EDRIDGE

TOME SOIXANTE-TREIZIÈME

GÜNTHER HÖLBL

ZEUGNISSE ÄGYPTISCHER RELIGIONSVORSTELLUNGEN FÜR EPHESUS

LEIDEN
E. J. BRILL
1978

GÜNTHER HÖLBL

ZEUGNISSE ÄGYPTISCHER RELIGIONSVORSTELLUNGEN FÜR EPHESUS

MIT 2 TEXTABBILDUNGEN UND 16 TAFELN

LEIDEN
E. J. BRILL
1978

ISBN 90 04 05688 2

Copyright 1978 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Professori Doctori
Martino J. Vermaseren
Sexagenario
Maxime Aestimato

INHALT

Vorwort IX
Abkürzungen XI

I. Bemerkungen zu den Aegyptiaca aus dem vorhellenistischen Ephesus 1

II. Das hellenistische und römische Ephesus 16

- A. Zur Geschichte der ägyptischen Kulte in Ephesus . . 16
- B. Baulichkeiten für den Kult ägyptischer Gottheiten . . 27
  - 1. Inschriftliche Zeugnisse 27
  - 2. Die Problematik um den Tempel auf dem Staatsmarkt 27
  - 3. Zum Serapeum: Architektur und Riten 33
- C. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zu den Inschriften, die auf ägyptische Kulte Bezug nehmen . . 43
- D. Ägyptische Plastiken 54
  - 1. Bronzestatuette eines Amunspriesters 54
  - 2. Statuette des Atum aus schwarzem Basalt . . . 55
  - 3. Amunsköpfchen aus Serpentin 57
  - 4. Fragment einer Ptahstatuette aus Schist 58
  - 5. Bruchstück einer Statue aus ägyptischem Granit . 59
- E. Kaiserzeitliche Bronzen 59
  - 1. Isis panthea 59
  - 2. Sarapis 64
  - 3. Zwei Bronzestatuetten der Isis mit Harpokrates . 65
- F. Terrakotten 65
  - 1a. Sarapisbüstchen 65
  - 1b. Sarapiskopf mit Kalathos 66
  - 2. Isis- und Sarapisköpfchen, Harpokratesfigürchen 66
- G. Lampen 67
- H. Münzbilder 69
  - 1. Cistophoren 69
  - 2. Homonoia-Münzen von Ephesus und Alexandria . 71
- I. Gemmen 77
- J. Marmorrelief 78

K. Ephesus und die ägyptische Religion in den griechischen Romanen des 2. Jhs. n. Chr. 79

Indices 87

I. Antike Autoren 87
II. Papyri 88
III. Inschriften 88
IV. Museen 89
V. Allgemeiner Index 89

Photonachweis 94

Tafeln I-XVI

VORWORT

Mit den folgenden Seiten, die in Dankbarkeit dem verehrten Sexagenarius gewidmet sind, versucht der Verfasser, an dem Beispiel von Ephesus auf der Grundlage von bereits verfaßten „Études préliminaires" eine speziellere Vorstudie aufzubauen. Jene Werke, von denen die für uns wichtigsten in der Abkürzungsliste aufscheinen, wurden daher mit besonderer Vorliebe zitiert.

Daß die Arbeit zustande kommen konnte, verdanke ich der freundlichen und vertrauensvollen Hilfe der Mitglieder des Österreichischen Archäologischen Instituts; besonders verbunden bin ich dem Direktor, Herrn Univ.-Prof. Dr. Hermann Vetters, der mir alle für die Arbeit notwendigen und im Institut vorhandenen Photos zum Studium und zur Reproduktion überließ. Für wertvolle Ratschläge und Hinweise möchte ich im speziellen Herrn Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Alzinger, Herrn Univ.-Doz. Dr. Werner Jobst und Herrn Dr. Stefan Karwiese danken. Hervorzuheben sind auch die mühevollen Nachforschungen von Frau Dr. Nuşin Asgari im Archäologischen Museum von Istanbul.

Wien, Ostern 1977 GÜNTHER HÖLBL

ABKÜRZUNGEN

Die geläufigen Abkürzungen von Zeitschriften und anderen Periodica entsprechen denen der „Archäologischen Bibliographie" (Beilage zum *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*. Berlin). Das in ( ) stehende Symbol unter den Objekten auf den Tafeln 3-16 bezeichnet den Abschnitt in Teil II, in dem das betreffende Objekt behandelt wird. Weitere Abkürzungen:

v. Bissing, *Zeit* = F. W. v. Bissing, *Zeit und Herkunft der in Cerveteri gefundenen Gefäße aus ägyptischer Fayence und glasiertem Ton* in *SB-München*, Abt. 2 (1941), H. 7.

Blinkenberg = Chr. Blinkenberg, *Lindos. Fouilles de l'Acropole 1902-1914*, I: *Les petits objets* (*Texte, Planches*) (Berlin 1931).

BMC Ionia = *Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, Ionia* (London 1892).

Bouché-Leclercq, I-II = A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, I-II (Paris 1903-04).

CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum.

Drexler = W. Drexler, *Der Isis- und Sarapis-Cultus in Kleinasien* in *NumZ* 21 (1889), S. 1-234.

Dunand, I-III = Fr. Dunand, *Le Culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la Méditerranée*, I-III (Leiden 1973) (= *EPRO* 26).

Fraser, *Alexandria* = P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 3 Bde (Oxford 1972).

Gwyn Griffiths = J. Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros, The Isis-Book* (Leiden 1975) (= *EPRO* 39).

HC II = G. MacDonald, *Catalogue of Greek Coins in the Hunterian Collection, Univ. of Glasgow*, II (Glasgow 1901).

Hölbl = G. Hölbl, *Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien*, I-II (Leiden 1978) (= *EPRO* 62).

Hogarth = D. G. Hogarth, *Excavations at Ephesus, The Archaic Artemisia. Text* (London 1908).

Hornbostel = W. Hornbostel, *Sarapis* (Leiden 1973) (= *EPRO* 32).

James = T. H. G. James, *The Egyptian-Type Objects* in: *Perachora. The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia*, II (Oxford 1962), Part three.

Keil, 1947 = J. Keil, *Das Serapeion von Ephesos* in: *Halil Edhem Hâtira Kitabi — Gedächtnisschrift für Halil Edhem* (Ankara 1947), S. 181-192.

Keil, 1954 = J. Keil, *Denkmäler des Sarapiskultes in Ephesos* in *AnzWien*, (phil.-hist. Kl.) Jg. 91 (1954), Nr. 17, S. 217-228.

Merkelbach = R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike* (München 1962).

Mionnet, *Suppl. VI* = T. E. Mionnet, *Description de Médailles ..., Suppl. VI* (Paris 1833).

Pyr. = K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, Bd. 1-4 (Leipzig 1908-22).

Salditt-Trappmann = R. Salditt-Trappmann, *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens* (Leiden 1970) (= *EPRO* 15).

SEG = Supplementum Epigraphicum Graecum.

SIRIS = L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae* (Berolini 1969).

SNG = Sylloge Nummorum Graecorum.

Stambaugh = J. E. Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies* (Leiden 1972) (= *EPRO* 25).

Vidman, *Isis* = L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern* (Berlin 1970).

Volkmann, *Kleopatra* = H. Volkmann, *Kleopatra* (München 1953).

Wb. = A. Erman, H. Grapow, *Wörterbuch der aegyptischen Sprache* (Leipzig 1926 ff.)

KAPITEL I

BEMERKUNGEN ZU DEN AEGYPTIACA AUS DEM VORHELLENISTISCHEN EPHESUS

Die Aegyptiaca, d.h. die Zeugnisse ägyptischer Kultur, die in Ephesus in vorhellenistischem Kontext gefunden wurden, stammen fast alle aus dem früharchaischen Artemision, und zwar aus der Schieferbasis (Tempel A 2) und der sie umgebenden „primitive area" unter den Kroisoskonstruktionen [1]. Die Gegenstände, die innerhalb der Basis gefunden wurden, z.B. acht Skarabäen oder das Nilpferd (Taf. I, 2) [2], gelangten um 600 v. Chr. in ihr Depot [3], wodurch ein ungefährer chronologischer Anhaltspunkt gegeben ist. Für die außerhalb der Schieferbasis gefundenen Aegyptiaca gilt dieser *terminus ante quem* nicht; sie befanden sich größtenteils in einer eher höheren Schicht, die aber auf jeden Fall vor die Errichtung des Neubaues unter Kroisos zu datieren ist [4].

Die Objekte, die uns hier interessieren, verdanken wir den Hogarth'schen Ausgrabungen von 1904-5 [5]. Anschließend kamen sie ins archäologische Museum von Istanbul, wo sie im Moment leider nur z.T. auffindbar sind, sodaß sich die vorliegenden Bemerkungen nicht auf eine Autopsie der Stücke, sondern nur auf die Angaben bei Hogarth gründen. Die gesamte Gruppe der Aegyptiaca läßt sich aus der Sicht der ägyptischen Religionsvorstellungen weiter gliedern: Erstens in Objekte, die sowohl für den Ägypter als auch außerhalb Ägyptens — vielleicht in weniger spezifischer Art — religiöse Bedeutung hatten (z.B. die Skarabäen), zweitens in Objekte, deren ägyptische religiöse Bedeutung für den griechischen Bereich nicht mehr annehmbar ist (z.B. die Falken) und drittens gibt es Denkmäler, die zwar von ägyptischer Kunst und Geisteshaltung zeugen, aber keinen religiösen Inhalt hatten.

Da sich diese letzte Gruppe aber von der Gesamtheit der Aegyptiaca im Mittelmeerraum nicht trennen läßt, sei das für Ephesus

---

[1] Vgl. Hogarth, S. 33-46.

[2] Ebenda, S. 234.

[3] Vgl. W. Alzinger in *RE*, Suppl. 12 (1970), Sp. 1657.

[4] Vgl. Hogarth, S. 208, unter G.

[5] Ebenda, S. 19 ff.

Wichtige kurz gesagt: Ein Fayencefigürchen rhodischen Types[6] stellt einen stehenden Mann dar, der die Doppelflöte spielt[7]. Die typologischen Merkmale, die dieses Figürchen in so starke Nähe der ägyptischen Kunst bringen, sind die Basis, auf der es steht, der fest verbundene Rückenpfeiler und die Schrittstellung, wobei der linke Fuß nach vor gestellt ist ohne Durchbruch zwischen den Beinen. Aber auch die gesamte Haltung ist gut ägyptisch. Dieser Typus des stehenden Flötenspielers, neben dem es auch den knieenden gibt, ist weit verbreitet; abgesehen von Ephesus und Rhodos[8] ist er mir von Erythrai[9], Naukratis[10], Lokroi[11] und Tarent[12] bekannt. Das Tarentiner Figürchen gibt einen guten chronologischen Anhaltspunkt: Es stammt aus einem Grabkomplex, der um 580 v. Chr. zu datieren ist.

Gut ägyptisierenden Stil zeigt auch das Fragment einer Fayencepyxis[13]: Erhalten ist ein Teil des unteren umlaufenden Frieses, auf dem zwei Ringer und ein sitzender Affe, der in den Vorderpfoten wieder einen Affen hält, dargestellt sind. In bester ägyptischer Art sind unterhalb des figuralen Frieses Nymphäenblüten wiedergegeben, die das Fragment kompositionsmäßig in die Nähe des Caeretaner Fayencealabastrons in Hannover[14] bringen. Die Technik der reliefierten Fayence sowie die Anordnung der Dekoration in Streifen sind ursprünglich ägyptische Elemente, die uns in reiner Form die den Pyxiden nächst verwandten ägyptischen Gefäße bieten, nämlich die reliefierten Kelchbecher der Libyerzeit[15] oder das Bocchorisgefäß aus Tarquinia mit seinen Verwandten aus Napata[16]. Die Form der Pyxiden ist aber griechisch. In diesem Kulturkreis stehen am nächsten einige Büchsen der mittleren korinthischen Periode, also aus der Zeit bald nach 600 v. Chr., die über dem Ringfuß Strahlen und auf dem Bauch einen breiten Tierfries haben[17]. Von einem solchen Tierfries, der typisch für die Fayencepyxiden ist, zeigt auch das ephesische Fragment noch Reste über dem figuralen Streifen. Fundorte von Pyxiden aus Fayence sind außer Ephesus: Sparta, Perachora, Thera, Arkades auf Kreta, Kameiros (Checraci), Lindos und Jalysos auf Rhodos und Cerveteri[18]. Hinzu kommt ein Stück aus dem Kairener Kunsthandel, das einzige meines Wissens, dessen Herkunft nach Ägypten weist[19]. Die verhältnismäßige Häufigkeit der Funde auf Rhodos könnte dafür sprechen, daß diese Gefäßgruppe dort hergestellt wurde. Zeitlich gehören die Pyxiden in das 7. und in die Wende vom 7. zum 6. Jh. v. Chr.

---

[6] Solche Figürchen wurden aber vielleicht nicht nur auf Rhodos hergestellt; zur ganzen Gruppe vgl. Hölbl, I, S. 283.

[7] Hogarth, S. 203, IIA, Taf. XLIV, 2.

[8] Vgl. bes. *Clara Rhodos*, IV, S. 318, Fig. 355.

[9] H. Gültekin, *Erythrae kazisinda bulunan fayans figürinler* in *TürkAD* 17 (1969), S. 112, Fig. 11.

[10] E. A. Gardner, *Naukratis*, II (London 1888), Taf. XVII, 4.

[11] Hölbl, II, Kat. Nr. 1299.

[12] Hölbl, II, Kat. Nr. 1246.

[13] Hogarth, S. 208, F, Taf. XLIV, 7; auf Grund der Abbildung bei Hogarth möchte ich gegen die Zweifel v. Bissings, *Zeit*, S. 58, Anm. 123, daran festhalten, daß es sich um ein Pyxisfragment handelt und nicht um ein Alabastron.

[14] Hölbl, II, Kat. Nr. 76.

[15] F. W. v. Bissing, *Die zeitliche Bestimmung der mit Reliefs geschmückten ägyptischen Kelchgefäße* in *NGG*, (philol.-hist. Kl.) 7 (1941), 119 (249)-154 (284); G. A. D. Tait, *The Egyptian Relief Chalice* in *JEA* 49 (1963), 93-139.

[16] Hölbl, I, S. 81-94.

Eine andere kunsthistorische Stellung nehmen die drei von Hogarth[20] erwähnten Fayencegefäße in Form einer knieenden Frau ein, die vor sich ein großes Vorratsgefäß hält und auf dem Kopf einen hohen Palmaufsatz trägt. Ganz erhalten ist allerdings nur ein Stück, von den anderen beiden fand der Ausgräber bloß die Köpfe mit der Palmkrone. Diese drei Gefäße gehören zu einer ebenfalls weit verbreiteten Gruppe von Figurenvasen, deren drei wichtigste Typen der hier vorliegende Frauentypus, weiters der Typus eines Affen mit dem Gefäß und schließlich die Variante in Form eines zumeist spitzbärtigen Mannes mit semitischem Aussehen und Palmenkrone auf dem Haupt sind[21]. Diese letzte Variante, die in der nächsten Nachbarschaft von Ephesus, in Erythrai[22], weiters in Kameiros und Lindos auf Rhodos, in Perachora[23], in Selinunt auf Sizilien und in Karthago bezeugt ist[24], scheint also darauf zu deuten, daß die Hersteller der Gefäße im semitischen Kulturkreis zu suchen sind. Zunächst interessieren uns die ägyptischen Elemente an den ephesischen Gefäßen: der gesamte Vorwurf der knieenden oder hockenden Gestalt mit großem Gefäß davor ist durch ägyptische Salbgefäße des Neuen Reiches in Form von hockenden Affen, die eine Büchse vor sich halten, vorgebildet [25]. Auch das große Vorratsgefäß selbst ist typisch ägyptisch und gerade für die Spätzeit bezeugt [26]. Ebenso gut bekannt in der ägyptischen Kunst ist genau die Art, wie die Frau kniet, und zwar gerade mit einem Gefäß davor. Dazu kommt noch die Basis, für deren Form es im ägyptischen Kunstgewerbe zahlreiche Parallelen gibt [27]. Freilich, die gesamte Ikonographie mit allen Einzelheiten findet in Ägypten kein Vorbild. So hat der Ägypter, der das Motiv der Palme vielfach im Kunsthandwerk anwandte, die Palmenkrone niemals zur Gefäßmündung gemacht und sie auch nicht auf das Haupt von Menschen oder Tieren gesetzt [28]. Auch wird das große Gefäß in Ägypten bei verwandten Kompositionen nie zwischen den Schenkeln gehalten. Ein Vergleich der gesamten Denkmalgruppe [29] führt zu der Erkenntnis, daß bei den Väschen neben die vorherrschenden ägyptischen Elemente ägäische und vorderasiatische getreten sind, und zwar in einer Art, die typisch für die phönikische Kunst ist [30]. Interessant ist nun die Verbreitung der Affen- und Frauenväschen: die meisten Stücke stammen von Rhodos, drei Stücke kennen wir von Erythrai, eines von Zypern, vermutlich ein weiteres aus Perachora, mindestens zehn Väschen aus Karthago, sechs aus Etrurien, drei von Sizilien, zwei von Sardinien, ein Stück aus Tarent und für zwei oder drei Väschen wird ägyptische Herkunft angegeben [31]. Da aus Syrien, Palästina und Mesopotamien bis jetzt überhaupt kein Fund nachgewiesen ist, fällt das phönikische Mutterland als Herkunftsgebiet vorderhand aus. Die Fundstatistik läßt hingegen für dieses in erster Linie an Rhodos denken, wo Phöniker ziemlich sicher nachgewiesen sind [32].

---

[17] Vgl. v. Bissing, *Zeit,* S. 57.

[18] Hölbl, I, S. 65.

[19] L. Keimer, *Interprétation de quelques passages d'Horapollon* (Le Caire 1947), S. 20 u. Taf. II.

[20] Hogarth, S. 207 f. mit Taf. XLIV, 3.

[21] Dazu käme noch der Typus einer knieenden Frau mit Zicklein im Schoß und Kind am Rücken (Hölbl, I, S. 57-59), auf den wir hier nicht näher eingehen können.

[22] H. Gültekin, *loc. cit.,* S. 110f., Fig. 1-5.

[23] James, S. 512, D 777 und Taf. 193.

[24] A. Rathje, *A Group of „Phoenician" Faience Anthropomorphic Perfume Flasks* in *Levant* 8 (1976), S. 100-104, Nr. 7, 17, 34f., 37-39, 45.

---

[25] Vgl. F. W. v. Bissing, *Fayencegefäße* (Wien 1902), Nr. 3966, 3979; W. M. Fl. Petrie, *Objects of Daily Use* (London 1927), Taf. XXII, Nr. 4.

[26] Vgl. v. Bissing, *Zeit*, S. 42 mit Anm. 103.

[27] Vgl. v. Bissing, *Zeit*, S. 42f.

[28] Ebenda, S. 43.

[29] Bei Hölbl, I, S. 58-62.

[30] Vgl. ebenda, S. 60, 62.

[31] Zusammenfassende Angaben bei Hölbl, I, S. 52f.

[32] Vgl. J. N. Coldstream, *The Phoenicians of Jalysos* in *BICS* 16 (1969), 1-8. Ob auch Karthago als Möglichkeit offen bleibt, hängt davon ab, ob dort der Sitz einer exportierenden Fayenceindustrie wie auf Rhodos annehmbar ist; zur Diskussion: Hölbl, I, S. 61, 97.

Die bis jetzt vorgeführten Objekte aus dem früharchaischen Artemision zeigen also sehr starken Einfluß der ägyptischen Kunst, können jedoch nicht als Zeugnisse ägyptischer Religion angesprochen werden [33]. Sie haben uns aber deutlich gezeigt, wie ägyptische Kulturgüter im 7. und 6. Jh. v. Chr. nach Westkleinasien gelangen konnten: Die Vermittler sowie die Verarbeiter des ägyptischen Gutes waren hauptsächlich die Griechen selbst; in geographischer Hinsicht war offenbar Rhodos von besonders großer Bedeutung. Bei Erörterung dieser Frage dürfen jedoch die engen Beziehungen zwischen Ägypten und Samos nicht außer Acht gelassen werden; auf dieser griechischen Insel setzen die ägyptischen Importe bereits im letzten Viertel des 8. Jhs. v. Chr. ein [34]. Dazu kommen als mögliche Vermittler auch die ionischen und karischen Söldner in Ägypten während der Saitendynastie. Schließlich sind in Ephesus drei ägyptisierende Väschen bezeugt, die von phönikischer Kunst zeugen.

Einen unverfälschten Eindruck von ägyptischer Kultur vermitteln dagegen die Fragmente einer Neujahrsflasche aus blaßblauer ägyptischer Fayence [35]. Unter dem sogenannten breiten, ägyptischen „Kragen", dessen untersten Streifen die übliche Tropfenreihe bildet, sind auf dem Bauch gelbe Papyruspflanzen [36] in Relief dargestellt. Die saitischen Neujahrsflaschen gehören außerhalb Ägyptens zur vielfältigen Gruppe von ägyptischen und ägyptisierenden Gefäßen, welche kostbare Essenzen beinhaltet hatten. Für den der Hieroglyphenschrift Kundigen waren sie aber gleichzeitig ein Zeugnis ägyptischer Religion, da im allgemeinen an der Spitze der Inschriften auf den Schmalseiten Namen ägyptischer Gottheiten standen, entweder von einer oder von mehreren, die dem Besitzer, dem das Gefäß samt Inhalt am Neujahrstag dargebracht wurde, einen guten Jahresbeginn gewähren sollten [37].

---

[33] Nach J. Ferron, *Les Relations de Carthage avec l'Étrurie* in *Latomus* 25 (1969), S. 693f., wären die Frauenväschen Nilgottdarstellungen. Diese Ansicht ist wohl nur sehr bedingt annehmbar, da hierbei einem Nicht-Ägypter zugemutet wird, daß er aus Elementen verschiedener Herkunft ohne ägyptische Vorbilder intentionell in neuer Komposition den Nilgott dargestellt hätte.

[34] Vgl. U. Jantzen, *Ägyptische und orientalische Bronzen aus dem Heraion von Samos* (Bonn 1972), S. 88.

[35] Hogarth, S. 208, F, Taf. XLIV, 6.

[36] Daß es sich nicht um Lotusblumen, sondern um Papyruspflanzen handelt, hat bereits v. Bissing, *Zeit*, S. 5, Anm. 9 gesehen.

[37] Zu einer besonderen Bedeutung, die solche Flaschen in Ägypten bei

Solche ägyptische Flaschen, deren Bauch abgesehen vom „Kragen" meistens von Reliefs freibleibt, kennen wir außerhalb des Nillandes und außer von Ephesus noch von Aigina, Rhodos (Lindos, Jalysos, Kameiros), Zypern, den griechischen Kolonien am Schwarzen Meer, Megiddo, Assur, Karthago und Italien (Comeana bei Firenze, Cerveteri, Vulci, Monteroni, Lokroi)[38]. Unser ephesisches Gefäß ist durch Reliefdarstellung am Bauch ausgezeichnet. Die reliefierten Neujahrsflaschen sind nicht gerade häufig belegt[39], gehören aber durch den Motivschatz der Reliefs zusammen. Dieser erschöpft sich zumeist in Wasserszenen mit Wasserpflanzen und einigen Götterdarstellungen, im besonderen der Hathorkuh oder bzw. und dem Hathorkopf. Die Papyrusstauden auf der Flasche aus Ephesus fügen sich dem bestens ein. Dagegen fällt sowohl hier wie bei einer Anzahl von Fragmenten aus Vulci (Etrurien)[40] die Farbgebung auf, denn die Mehrfarbigkeit der eindeutig ägyptischen reliefierten Neujahrsgefäße bewegt sich stets innerhalb von Grün, Blau bzw. Hell- und Dunkelblau. Bei den Fragmenten aus Vulci ist aber die weiße Fayence stellenweise schwarzbraun, braun, hellgrün und gelb bemalt. Dazu fügt sich die gelbe Bemalung der Papyrusstauden auf der ephesischen Flasche. Gelbe Fayencen sind nach dem Neuen Reich in Ägypten kaum mehr nachweisbar und außerdem hat die Art, wie das Gelb mit seiner farbigen Wirkung unabhängig vom Gegenstand verwendet ist, bei ägyptischen Fayencen keine Parallelen[41]. Hingegen zeigen die rhodischen Nachahmungen von linsenförmigen Gefäßen mit ägyptisierenden Bildern am Bauch „regelmäßig aufgesetztes Gelb oder Braunschwarz, manchmal beides"[42]. Die für die rhodische Manufaktur typische gelbe und schwarzbraune Bemalung muß also besonders dem rhodischen oder überhaupt griechischen Geschmack entsprechen. Es liegt also nahe, sowohl die Fragmente aus Vulci als auch das ephesische Gefäß in irgendeiner Form mit den rhodischen Arbeiten in Verbindung zu bringen. Dem steht gegenüber, daß auf den Vulci-Fragmenten die Darstellungen in Inhalt, stilistischer Ausführung

---

Kulturhandlungen gehabt haben mochten, vgl. G. Wessetzky, *Les Problèmes des „Amulettes du Nouvel An" Égyptiennes* in *BMusHongr.* 5 (1954), S. 9.

[38] Zusammenfassende Angaben bei Hölbl, I, S. 36, II, Kat. Nr. 66, 68-72, 267-275bis, 539, 1296.

[39] Angaben dazu vgl. ebenda, I, S. 38.

[40] Hölbl, I, S. 37-39 und II, Kat. Nr. 273-275.

[41] Vgl. v. Bissing, *Zeit*, S. 51.

[42] Vgl. ebenda, S. 9.

und Technik einen gewaltigen Unterschied zu den rhodischen Nachahmungen zeigen und uns in den Fragmenten in erster Linie ägyptisches Kunsthandwerk erkennen lassen. Dasselbe ist von der Flasche aus dem Artemision zu sagen, wenn von ihr auch weniger erhalten ist. Auf den Vulci-Fragmenten fand sich nicht die geringste Spur einer hieroglyphischen Inschrift, das ephesische Gefäß trägt aber Reste einer solchen, obgleich sie nach der eher schlechten Abbildung bei Hogarth nicht deutbar sind. Aus diesen Feststellungen ergibt sich fast zwingend die Annahme, daß ägyptische Arbeiter sowohl die Vulci-Flaschen wie auch die ephesische für den griechischen Markt herstellten, da sie bewußt von ihrer Tradition abgingen und die Farben des griechischen Geschmackes verwendeten. Zum ephesischen Gefäß meinte bereits v. Bissing[43], daß es wohl das Erzeugnis einer „von Ägyptern betriebenen frühen Werkstatt auf Rhodos" sei. Diese Theorie, nach der Ägypter auf Rhodos eine Fayencemanufaktur begründet hätten und die heute umstritten ist[44], kann hier unmöglich näher erörtert werden. Es scheint aber Rhodos als Herstellungsort dieser so gut ägyptischen Stücke wegen des Zusammenhanges mit dem dortigen ägyptisierenden Kunstgewerbe am wahrscheinlichsten. Man kann an ihnen auch keine Anzeichen von phönikischem Kunsthandwerk, wie es z.B. die besprochenen Frauenväschen repräsentieren, noch Merkmale des ägyptisierend-griechischen, rhodischen Mischstils (etwa der Pyxiden) erkennen. Für unsere Studie ist in diesem Punkt als Ergebnis hervorzuheben, daß nach Ephesus ein Objekt bester ägyptischer Art kam, das für den Ägypter religiösen Gehalt hatte und für dessen Vermittlung offenbar Rhodos Bedeutung zukam.

Die religiöse Aussage, die der Falke, im besonderen als Horusfalke, in Ägypten hatte, ist bei den — wenn auch gut ägyptisierenden — Fayencefalken griechischen Ursprungs nicht mehr annehmbar. Es ist nicht einmal klar, ob ihnen überhaupt ein Amulettwert ganz allgemeiner Art zukam, oder ob sie nur als Schmuck getragen wurden; daß man sie — wohl um den Hals — trug, zeigen die Ösen. Ein sehr schönes Exemplar (Taf. I, 3) aus poröser, weißlicher Fayence mit schwarzen Flecken fand sich unter den Kleinfunden des Artemisionaltares[45]. Wie sehr Haltung und Stil ägyptisch sind, zeigen die ägyptischen Vorbilder [46]. Das Stück gehört ebenso wie der eingangs genannte stehende Flötenspieler zu den Figürchen rhodischen Types, die im allgemeinen in die erste Hälfte des 6. Jhs. zu datieren sind; auf Rhodos finden sich daher auch beste Parallelen [47]. Erwähnenswert sind auch die vier charakteristischen Beispiele aus dem nicht weit von Ephesus entfernten Erythrai [48]. Ein Fragment eines etwas anderen ägyptisierenden Falken aus grünblauer Fayence mit dünklerem Schnabel und Augen fand Hogarth im früharchaischen Artemision außerhalb der Schieferbasis [49].

---

[43] v. Bissing, *Zeit*, S. 86.

[44] Vgl. James, S. 462f.; F. De Salvia, *I reperti di tipo egizio di Pithekoussai* in *Contribution à l'Étude de la Société et de la Colonisation Eubéennes* (Naples 1975), S. 91 (= *Cahiers du Centre J. Bérard*, 2).

[45] H. Vetters, *Ephesos, vorläufiger Grabungsbericht 1971* in *AnzWien* 109 (1972), S. 10 und Taf. 13/2.

Sowohl in Ägypten als auch außerhalb des Nillandes hatten die Amulette, d.h. die figürlichen Amulette und die Skarabäen, religiöse Bedeutung, wobei freilich der spezifische Amulettwert der einzelnen Gattungen außerhalb Ägyptens nicht nachweisbar ist. Der amuletthafte Wert dieser Aegyptiaca im griechischen und phönikischen bzw. punischen Raum [50] ergibt sich nicht aus ihrem Vorhandensein in einem Tempeldepot wie in Ephesus, wo alle Kategorien von kleinen Denkmälern (Gefäße, Schmuck, Amulette u.a.) zusammenlagen, sondern aus den Grabfunden, wo diese Amulette vielfach an hervorragender Stelle in einer Halskette oder auch einzeln beim Toten gefunden wurden; so stammt die Hauptmasse der Aegyptiaca etwa von Italien, Spanien und Karthago aus Gräbern [51]. Die Amulette ägyptischer Art aus Gräbern sind aber in ihrer religiösen Bedeutung prinzipiell von den in Tempeln gefundenen zu trennen. Denn ein Objekt, das in ein Grab kommt, hat von diesem Augenblick an nur mehr Bedeutung für den Toten bzw. für sein jenseitiges Leben. Ein ebensolches Objekt als Votivgabe in einem Tempel stellt zunächst wohl eine Verehrung der Gottheit dar — z.B. als Folge einer überstandenen Gefahr — kann aber auch für den Spender persönliche Bedeutung haben, der sich dadurch des Schutzes der Gottheit in seinem weiteren Leben und vielleicht darüber hinaus versichern will. Vor ihrer Bestimmung als Votivgabe werden die Amulette wohl von ihrem Besitzer getragen worden sein, den sie mit ihrer magischen Kraft schützen konnten. Unter diesen Gesichtspunkten müssen wir die figürlichen Amulette und Skarabäen aus dem Artemision von Ephesus betrachten.

---

[46] M. G. A. Reisner, *Amulets* (Le Caire 1907), Taf. XXV, 12.526f.

[47] Vgl. z.B. Blinkenberg, Taf. 55, 1243f.; vgl. auch James, Taf. 193, D 788 (Perachora); Hölbl, II, Kat. Nr. 1254 (Francavilla Marittima, Kalabrien).

[48] H. Gültekin, *loc. cit.*, S. 114f., Fig. 17-20.

[49] Hogarth, S. 208, Taf. XLIV, 11. Nichts mit ägyptischer Kunst haben die glasierten Terrakottafalken bei Hogarth, S. 202, A, Taf. XLIII, 1-3, gemein. In Haltung und Stil stehen dem Fayencefalken Taf. I, 3 aus dem Altarbereich näher zwei weitere lokale Stücke aus derselben Fundgruppe: ein Falke aus bräunlichem Ton mit bräunlichem Firnis und einer aus rotem Ton mit schwarzen Details. Die Begleitfunde fallen stratigraphisch etwa zwischen 650 und 550 v. Chr., wobei ein Großteil der Objekte offenbar vor der Neuordnung des Altarbereiches durch Kroisos deponiert wurde. Für alle Angaben bezüglich dieser Funde einschließlich der Falken möchte ich Herrn Dr. F. Brein herzlichst danken.

[50] Angaben zu diesen Aegyptiaca im gesamten Mittelmeerraum vgl. bei Hölbl, I, S. 99-104.

[51] Zur Bedeutung der Amulette ägyptischer Art im außerägyptischen Bereich vgl. Hölbl, I, S. 121-125, 229-239.

Außerhalb der Schieferbasis im Südwesteck der „primitive area" fand sich im untersten Stratum[52] ein Beskopf mit einer noch 6,5 cm erhaltenen Höhe aus weicher, weißer Fayencemasse (Taf. I, 1)[53]. Glasur ist keine erhalten, die Federkrone ist abgebrochen. Die Rückseite des flachen Stückes ist glatt. Die Besfigürchen gehören neben den Ptahpatäken zu den häufigsten figürlichen Amuletten ägyptischer Art im gesamten Mittelmeergebiet. Der Bedeutung des Bes als Amulett in Ägypten selbst liegen seine besonderen Schutzfunktionen zu Grunde. Mit seinem Bild — häufig in Verbindung mit dem Schutzzeichen *sꜣ* — schmückt der Ägypter gern Gegenstände des Schlafzimmers, wie Betten, Kopfstützen usw. Vor allem schützte ihn Bes gegen feindliche Dämonen, möglicherweise gegen solche, die den Menschen Krankheiten verursachen[54]. Durch seine engen Beziehungn zum Sonnengott wurde der Gott in den Mythenkreis um Hathor miteinbezogen und beschützte mit dieser die Geburt und das neugeborene Wesen. Für uns ist wichtig, daß die ägyptischen Zwergengottheiten, zu denen in erster Linie Bes und die Patäken gehören, in Aussehen und Bedeutung den Dämonen und Schutzgöttern der anderen mittelmeerischen Völker (Satyren, Kabiren, Megaloi Theoi usw.) sehr nahe kamen, sodaß eine besondere Angleichung entweder gar nicht nötig war oder unmerklich geschehen konnte. Unter den Nachahmungen seien z.B. phönikische Münzen des 6. Jhs. v. Chr. hervorgehoben, auf denen wir einen dem ägyptischen Bes ganz ähnlichen Kopf finden, der religiöse Bedeutung für die Phöniker gehabt haben mußte [55]. In Hinblick auf den Fundort unseres Beskopfes ist auch zu betonen, daß die nichtägyptischen Zwergengötter, wie die phönikischen Patäken, die kleinasiatischen und samothrakischen Kabiren, zum Teil Schiffahrtsgötter waren [56]. Durch deren Gleichsetzung mit den ägyptischen Patäken werden diese eine gewisse Bedeutung als Schutzgötter zur See erlangt haben. Vielleicht hatte damit auch Bes durch seine Verwandtschaft mit der gesamten Gruppe dieser Gottheiten außerhalb Ägyptens bei den seefahrenden Völkern Anteil an der genannten Vorstellung.

---

[52] Vgl. Hogarth, S. 43.

[53] Istanbul, Archäologisches Museum, Inv.: 2680; Hogarth, S. 203, II, A, Taf. XLIV, 1.

[54] Vgl. F. Lexa, *La Magie dans l'Égypte antique*, I (Paris 1925), S. 82.

Bei Bes ist in Ägypten auch die Wiedergabe des Kopfes allein besonders beliebt [57]. Die wesentlichen Merkmale dieser Köpfe treffen auf unseren Bes zu: ein tierisch-fratzenhaftes, halb grinsendes Gesicht, glotzende Augen, die Plattnase, wulstige Augenbrauen, die von der Nasenwurzel ausgehen, der zottige Vollbart; auch der Reifen für die Federkrone über einer hohlkehlenartigen Bildung ist sehr geläufig [58]. Unter den rein ägyptischen Darstellungen sei als besonders nah verwandt ein Beskopf auf einer Fayenceschale der Sammlung v. Bissing erwähnt [59]: Dieses Stück hat mit unserem Beskopf vor allem die trapezförmige Begrenzungslinie von Stirn und Haaransatz gemeinsam, die ihre höchsten Punkte dort hat, wohin die steilen Augenbrauen weisen, und dazwischen etwas nach unten geschweift ist. Einen in jeder Hinsicht gleichen, hinten ebenfalls glatten Beskopf mit geschlossenem Mund und von fast genau derselben Größe notierte ich aus Lindos [60]. Den ephesischen Kopf wird man schon auf Grund des Materials [61] (weiche, weiße Fayence) für ein außerägyptisches Erzeugnis ansehen dürfen, was dann auch für den genannten lindischen Kopf gelten müßte. Ob die Stücke auf Rhodos hergestellt wurden, muß freilich noch offenbleiben.

---

[55] Vgl. F. W. v. Bissing, *Figurine di divinità e amuleti egiziani trovati in tombe etrusche* in *SteMat.* 13 (1937), S. 4f. Zu Bes als phönikische Gottheit: A. García y Bellido, *Les Religions Orientales dans l'Espagne Romaine* (Leiden 1967), S. 13-15.

[56] Vgl. F. W. v. Bissing, *Bes-Kabeiros* in *AOF* 13 (1939-41), S. 64; K. S. Kolta, *Die Gleichsetzung ägyptischer und griechischer Götter bei Herodot* (Tübingen 1968), S. 142 mit Anm. 3.

[57] Zum Vorkommen: F. Ballod, *Prolegomena zur Geschichte der zwerghaften Götter in Ägypten* (Moskau 1913), S. 91.

[58] Ebenda, S. 92.

[59] Abgebildet z.B. bei Ballod, ebenda, S. 91, Abb. 99.

[60] Blinkenberg, Taf. 54, 1227 (auch bei diesem ist die Federkrone abgebrochen); nach ebenda, Sp. 343, fanden sich in Lindos noch weitere zwei weniger gut ausgeführte Exemplare.

[61] Das ich leider nicht in Autopsie studieren konnte.

In der Schieferbasis selbst fand sich ein weiteres Fayenceamulett: der Hinterteil eines Nilpferdes (Taf. I, 2)[62], dessen Einzelheiten auf unserer Abbildung leider kaum erkennbar sind; auch hier hat sich keine Glasur erhalten. Wesentlich ist die Feststellung Hogarths[63], daß das Stück einen Typus wiedergibt, der häufig im südlichen, d.h. ägyptischen Viertel von Naukratis gefunden wurde. Das muß man Hogarth wohl glauben, der 1903 — also gerade ein Jahr, bevor er in Ephesus begann — in Naukratis grub[64]. Da die Schieferbasis im Artemision etwa 600 v. Chr. gefüllt wurde, ist chronologisch dagegen nichts einzuwenden. Dazu kommt noch, daß das ägyptische Viertel von Naukratis höchstwahrscheinlich schon vor der Gründung der griechischen Ansiedlung (vielleicht um 620 v. Chr.) bestand und die Fayencemanufaktur an der Stelle — freilich ohne die speziellen Gräzismen — daher möglicherweise noch älter ist[65]. Das Nilpferd wird also ein Importstück aus Naukratis darstellen.

Die wesentlichste und zahlenmäßig größte Gruppe von Zeugnissen ägyptischer Religionsvorstellungen aus dem früharchaischen Artemision bilden 25 Fayenceskarabäen[66], von denen acht Stücke in der Basis selbst gefunden wurden und siebzehn aus dem westlichen Teil der „primitive area" außerhalb der Basis stammen. Budge[67] gibt uns als Besonderheit der Technik an, daß die Hieroglyphen in vielen Fällen in die weiche Fayencepaste eingelegt sind[68].

---

[62] Istanbul, Archäologisches Museum, Inv.: 2687; Hogarth, S. 203, II, A, Taf. XLIV, 12.

[63] Hogarth, S. 203.

[64] D. G. Hogarth, *Naukratis 1903* in *JHS* 25 (1905), S. 105ff.

[65] Zu dem Problemkreis: Hölbl, I, S. 45, 208f.

[66] 24 Stück davon tragen im Archäologischen Museum von Istanbul die Inv. Nr. 2955; sie konnten leider bis zum Abgabetermin dieser Studie nicht aufgefunden werden, was besonders schmerzlich ist, da ein profundes Studium von Skarabäen ohne Autopsie und ohne Kenntnis der typologischen Struktur, d.h. im besonderen der Rücken- und Seitenansicht des Käfers, unmöglich ist. Kurz behandelt von Budge bei Hogarth, S. 204-207 mit Fig. 43.

[67] Bei Hogarth, S. 206.

[68] Üblicherweise sind die Zeichen einfach vertieft wiedergegeben, sodaß die Skarabäenflachseite ein versenktes Relief bildet. Die von Budge beschriebene Technik scheint auch bei Skarabäen in Italien, z.B. Hölbl, II, Kat. Nr. 1224 mit Taf. 139/1, vorzuliegen. Es wurde darüber aber nicht geschrieben, da es nie sicher war, ob die dunklen, sogenannten eingelegten Teile

Der Skarabäus, ein Symbol der Sonne sowie des Werdens und Vergehens, hatte in Ägypten hauptsächlich die Funktionen eines Siegels und eines Amulettes, wobei die Amulettbedeutung in der Spätzeit noch überwog. Als solches war er sowohl für den lebenden Menschen als auch an der Mumie für den Toten wirksam[69]. Für den Menschen außerhalb Ägyptens hatte der Skarabäus bereits durch die hieroglyphischen Zeichen auf der Unterseite einen gewissen mysterienhaften Aspekt. Außerdem war seine Symbolik, die Idee des πάντα ῥεῖ, mit dem allgemeinsten menschlichen Schicksal verbunden und daher am leichtesten zu verstehen. Ein Leben nach dem Tode, ein Wachsen und ein Geborenwerden sind sowohl für Phöniker, Griechen, Etrusker usw. als auch für die Ägypter reflektierbare Phänomene. Es mochte also der Skarabäus unter den Amuletten ägyptischer Art im außerägyptischen Gebiet am reinsten die Bedeutung, die er in seinem Heimatland hatte, bewahrt haben.

Was die ephesischen Skarabäen anlangt, so vertraten bereits Budge und Hogarth[70] die Meinung, daß es sich nicht um Stücke handelt, die von Ägyptern hergestellt wurden. Tatsächlich lassen sich im ägäischen, italischen und westphönikischen Raum vom 8. bis zum 6. Jh. v. Chr. ganz grob vier verschiedene Gruppen von Skarabäen ägyptischer Art[71] bezüglich ihrer Herkunft unterscheiden[72]: Neben echt ägyptischen Stücken finden wir solche, deren Charakteristika nach Vorderasien einschließlich Zyperns weisen, eine weitere Gruppe von Imitationen aus feiner oder göberer Fayence zumeist ohne erhaltene Glasur und mit typischen, unlesbaren Hieroglyphenkombinationen auf den Flachseiten; diese Stücke kennen wir fast ausschließlich aus dem ägäischen und süditalischen Raum. Die vierte Gruppe bilden die sehr zahlreichen und weit verbreiteten naukratischen Skarabäen, die in Fundzusammenhängen ab etwa 600 v. Chr. auftreten. Nach den sehr unzureichenden Abbildungen bei Hogarth[73] müssen die Stücke aus dem

---

nicht in Wirklichkeit in den Vertiefungen festgefressener Schmutz sind, während der sonst überall abgeschliffene Skarabäus das eigentliche Material deutlich zeigt.

[69] Einseitig für den Toten waren nur die Herzskarabäen bestimmt.

[70] Hogarth, S. 206f.

[71] Dazu gehören also nicht die fest umrissenen nicht-ägyptischen Gruppen wie Lyre-Player-Siegel, Glasskarabäoide, die phönikischen Skarabäen aus hartem Stein, die archaisch-griechischen und etruskischen Skarabäen etc.

[72] Vgl. dazu Hölbl, I, S. 221.

[73] Hogarth, S. 204, Fig. 43.

frühharchaischen Artemision von Ephesus fast alle zu der dritten hier genannten, ägäischen Produktionsgruppe gehören: der Stil der Zeichen, die zum Teil in typischer Art degeneriert sind, weist unsere Skarabäen vielleicht nur mit einer Ausnahme[74] ganz eindeutig der Hauptmasse der Stücke von Perachora[75] und Lindos[76], sowie der Fundgruppe vom Argivischen Heraion[77] zu. Auch das Material, wie es Hogarth bei den einzelnen Exemplaren beschreibt[78], dürfte bestens zu diesem Schluß passen[79].

---

[74] Ebenda, S. 205, Nr. 12 = Fig. 43, 22.

[75] James.

[76] Blinkenberg, Taf. 60-62.

[77] A. M. Lythgoe bei Waldstein, *The Argive Heraeum*, II (Boston 1905), S. 367-374, Taf. CXLIIIf.

[78] Die Abbildungen, Hogarth, S. 204, Fig. 43, sind leider von Abdrücken gemacht (und somit auch seitenverkehrt), sodaß für die Materialstruktur nichts daraus zu erkennen ist.

[79] Hogarth, S. 204, *Fig. 43, 2*: Schlange, Schilfblatt, darunter *nb*, derselbe Typus, aber stilistisch ganz anders: G. Brunton - R. Engelbach, *Gurob* (London 1927), Taf. XLI,73; der aufrechte Uräus mit Schilfblatt davor ohne *nb* ist auf ägyptischen Skarabäen beliebt: Brunton, ebenda, Taf. XXIX, 1f.; R. Engelbach, *Riqqeh and Memphis*, VI (London 1915), Taf. XVIII, 131-134; dazu: D. Dunham, *The West and South Cemeteries of Meroë* (Boston 1963), S. 52, Fig. 37a/50; W. M. Fl. Petrie, *Hyksos and Israelite Cities* (London 1906), Taf. XXXVII, 32 (aus Saft-Goshen). Die stilistische Ausführung des Uräus, bei dem der Schild im Verhältnis zum übrigen Schlangenkörper kaum zum Ausdruck kommt, entspricht aber ganz genau den Schlangen auf lindischen Skarabäen: vgl. Blinkenberg, Taf. 62, 1523f., bes. 1535f.; vgl. auch einige Stücke bei James, Fig. 33f., bes. D 274, D 368, D 402; genaue typologische Parallelen, stilistisch etwas anders: James, Fig. 32, D 185, auch D 178 (mit Feder). — *Fig. 43,3*: Hinter der entstellten Legende kann man am ehesten 𓇳𓎟𓇿𓇿 *Rʿ nb t3wj* vermuten; vgl. P. E. Newberry, *Scarab-Shaped Seals* (London 1907), Taf. X, 36.920; Hölbl, I, S. 186, Abb. 2f. Die Kombination begegnet als 𓇳𓇿𓇿𓎟 auch in Perachora: James, Fig. 31, D 80. — *Fig. 43, 4*: Schilfblatt (am ehesten nach dem Photo), Falke, Sonnenscheibe; verwandter Typus aus Ischia: Hölbl, II, Kat. Nr. 756, wo statt des Schilfblattes eine Feder erscheint und hinter dem Falken noch die *š*-Schleife steht. — *Fig. 43, 11*: senkrechte Pseudokartusche mit *Mn-ḫpr-Rʿ*, oben und unten jeweils dreiteilige Pflanzen, die Budge als Lotus- und Papyrusbüschel unterschied. Die Darstellung links und rechts der Kartusche interpretiert Budge als Horusfalken; nach der Abb. würde ich aber eher an zwei Uräen denken. Die so von Uräen flankierte Kartusche oder Pseudokartusche mit *Mn-ḫpr-Rʿ* ist in Ägypten sehr beliebt; vgl. z.B. W. M. Fl. Petrie, *Scarabs and Cylinders with Names* (London 1917), Taf. XXVIII, 73f.; F. Ll. Griffith in *Annals of Archaeology and Anthropology, Liverpool* 10 (1923), Taf. XLI, 24; Hölbl, II, Kat. Nr. 774. Die dreiteiligen Pflanzen begegnen auf ägyptischen Skarabäen üblicherweise an den Breitseiten der Kartusche bzw. Pseudokartusche mit *Mn-ḫpr-Rʿ*, vgl. G. Fraser, *A Catalogue of the Scarabs belonging to G. Fraser* (London 1902), Taf. II,

Das einzige Zeugnis ägyptischer Religion und zugleich überhaupt das einzige Aegyptiacum aus dem vorhellenistischen Ephesus, das nicht im Bereich des Artemisions gefunden wurde, ist ein sitzender Harpokrates (Taf. II) aus dem Sarkophag 9 (mit attischer Keramik des frühen 5. Jhs.) der spätarchaischen Nekropole unter dem Staatsmarkt [80]. Die 12 cm hohe Statuette aus braun gebranntem Ton hat das rechte Bein zum Körper angezogen und läßt das ebenfalls abgewinkelte linke auf dem Boden ruhen. Die auf das Knie gestützte Rechte liegt auf der Brust und berührt mit der

50; Hölbl, II, Kat. Nr. 1284. — *Fig. 43, 13*: Pferd, über dessen Rücken waagrechtes Zeichen, das Budge für einen Zweig ansieht, vor dem Pferd verstümmeltes *nfr*. Zum Pferd mit dem *nfr* davor: Petrie, *Hyksos* (*loc. cit.*), Taf. XXXIII, 24 (Tell er-Retabeh); W. M. Fl. Petrie, *Nebesheh and Defenneh* (in: *Tanis*, II) (London 1888), Taf. XLI, 49 (Defenneh, 26. Dyn.). Über dem Pferd findet sich in der Gruppe zumeist das *ʿnḫ* oder die leere Pseudokartusche. Die Typengruppe, zu der dieses Stück gehört und in der ägyptische, vorderasiatische und ägäische Erzeugnisse vertreten sind, wurde von mir mit allen mir seinerzeit bekannten Beispielen behandelt: Hölbl, I, S. 178f. — *Fig. 43, 15*: links: Uräus über *nb*, Mitte: Sonne über *nfr*, rechts: von Budge als Maat bezeichnete Gestalt. Dieses letzte Zeichen gibt ziemlich genau den Typus der schematischen, sitzenden Person (Maat) von Perachora (James, Fig. 37, D 635; Taf. 193, D 655, hier mit Bart), Lindos (Blinkenberg, Taf. 62, 1528) oder Amendolara (Hölbl, II, unter Kat. Nr. 1238-1250) wieder. Es handelt sich hier um ein typisches Element dieser außerägyptischen, fast ausschließlich in griechischen und süditalischen Fundplätzen vertretenen Produktionsgruppe (vgl. Hölbl, ebenda, und I, S. 213, 214, Anm. 74). — *Fig. 43,18*: nahverwandt ist Blinkenberg, Taf. 62, 1520. — *Fig. 43, 19*: Parallele in jeder Hinsicht: James, Fig. 37, D 628. — *Fig. 43, 22*: Löwe, davor Schilfblatt. Der nach rechts schreitende Löwe mit erhobenem, nach vor geschwungenen Schwanz ist von Skarabäen aus Ägypten und Palästina gut bekannt; vgl. W. M. Fl. Petrie, *Buttons and Design Scarabs* (London 1925), Taf. IX, 309, XIV, 966f.; id., *Hyksos* (*loc.cit.*), Taf. XXXIII, 69; R. A. St. Macalister, *The Excavation of Gezer*, III (London 1912), Taf. XXXI, 27. Der Skarabäus fällt auch durch das Material (harte, sandige Fayence) unter den ephesischen Stücken aus dem Rahmen. Soweit die Hogarth'sche Abb. ein Urteil zuläßt, handelt sich aber auch hier nicht um ein ägyptisches, sondern m.E. um ein vorderasiatisches Erzeugnis; das Stück dürfte sich also durch seinen Ursprung von den anderen Imitationsskarabäen aus Ephesus distanzieren. — *Fig. 43, 24*: Flügelschlange, darüber wohl Sonnenscheibe. Die Flügelschlange ist ein beliebtes Motiv auf ägyptischen Skarabäen: vgl. P. E. Newberry, *Scarabs* (London 1906), Taf. XXIV, 29; id., *Scarab-Shaped Seals* (London 1907), Taf. XV, 36.440, 36.691, 37.054, 37.152; Petrie, *Buttons* (*loc.cit.*), Taf. XIV, 916, XV, 1045; vgl. auch Hölbl, II, Kat. Nr. 766, 780; ganz sicher außerägyptische Erzeugnisse: Blinkenberg, Taf. 62, 1539; Ch. Waldstein, *The Argive Heraeum*, II (Boston 1905), Taf. CXLIII, 38f.; zum Stilvergleich in der außerägyptischen, ägäischen Produktion: James, Fig. 34, D 366. — Bei den restlichen Stücken ist ein besonderer Kommentar entweder nicht erforderlich oder unmöglich.

[80] G. Langmann, *Eine spätarchaische Nekropole unter dem Staatsmarkt* in *ÖJh.* 48 (1967) *Beih.*, S. 117-119 (= *Festschrift f. Fr. Eichler*).

Zeigefingerspitze die Lippen, während der Zeigefinger der linken Hand von der Leistenbeuge her auf den Phallus hindeutet. Die für ein Kleinkind charakteristischen, rundlichen Körperformen sind gut getroffen. Stilistisch nahverwandte Statuetten fanden sich vor allem auf Rhodos: Aus dem großen Ex-voto-Depot (525-400 v. Chr.) von Lindos stammt ein Stück mit grundsätzlich derselben Haltung, wobei bloß die linke Hand auf dem linken Knie ruht und die rechte, zur Faust geballt, zur Brust geführt ist [81]. Proportionen und Stil entsprechen sehr genau dem ephesischen Figürchen. Von Rhodos kennen wir auch einen wirklichen Harpokrates dieser Gruppe [82]: Der mit schräg gestellten Schenkeln sitzende Knabe mit spitzer Kopfbedeckung hat die linke Hand auf dem linken Knie und die rechte Hand bezeichnenderweise zum Mund geführt [83]. Unter den nicht-rhodischen Funden steht wohl am nächsten ein Harpokratestypus aus Megara Hyblaea [84], wenngleich er in ein wenig anderen Proportionen ausgeführt ist als das ephesische Knäblein: Seine linke Hand ruht auf dem auf dem Boden liegenden Knie und die rechte ist zum Kinn geführt. Gesehen vor dem hier gezeichneten Hintergrund wird die Harpokratesstatuette aus Ephesus eine rhodische Arbeit des frühen 5. Jhs. v. Chr. darstellen [85]. Ob der vielfach bis zur Unkenntlichkeit abgewandelte Typus noch als Repräsentant des ägyptischen Gottes verstanden wurde, ist eher unwahrscheinlich; zumindest läßt sich darüber nichts aussagen [86].

---

[81] Blinkenberg, Taf. 111, Nr. 2372 (Kopf fehlt). In ganz gleicher Haltung, jedoch mit erhaltenem Kopf und spitzer Mütze: F. Winter, *Die Typen der figürlichen Terrakotten*, II (Berlin 1903), S. 269, Nr. 4.

[82] *Clara Rhodos*, IV (1931), S. 148, Fig. 144.

[83] Ikonographisch andere Typen sind: *Clara Rhodos*, IV (1931), S. 164, Fig. 164, S. 193, Fig. 185f.

[84] P. Orsi, *Megara Hyblaea* in *MonAnt* 1 (1889), Sp. 817; aus Grab XXIII; h.: 8,5 cm; es trägt keine spitze Mütze wie manche Stücke aus Rhodos.

[85] Vgl. Langmann, *loc.cit.*, S. 117.

[86] Eine gewisse Parallele in der ikonographischen Übernahme einer ägyptischen Gottheit in das rhodische Kunsthandwerk bildet eine Gruppe von Tonstatuetten, die einen Jüngling darstellen, der sich mit beiden Händen den überhängenden großen Bauch hält, kurze etwas verkrüppelte Beine hat und dessen Kopf ganz auf den Schultern aufsitzt; vgl. Blinkenberg, Sp. 559-561, Nr. 2314-2318, Taf. 108. Daß dieser Typus den ägyptischen Patäken unter Hinzufügung jonischer Elemente in Frisur und Gesichtszügen nachahmt, ist offenkundig. Eine solche Statuette aus Tarent ist in die Zeit von 550-540 v. Chr. zu datieren: F. G. Lo Porto, *Tombe arcaiche tarentine con terrecotte ioniche* in *BdA* 1962, S. 166f.

KAPITEL II

DAS HELLENISTISCHE UND RÖMISCHE EPHESUS

A. Zur Geschichte der ägyptischen Kulte in Ephesus

Obwohl wir im ägäischen Raum einschließlich Westkleinasiens (abgesehen von der älteren minoischen und mykenischen Zeit) im ersten Jahrtausend vor Christus vom 8. bis zum 6. Jh. vielfältige Zeugnisse ägyptischer Kultur finden, obwohl wir von ionischen und karischen Söldnern in Ägypten seit der Zeit Psammetichs wissen und die griechische Ansiedlung in Naukratis seit etwa 620 v. Chr. blühte, gibt es für diese Zeit noch keine Hinweise, daß ein ägyptischer Kult im griechischen und kleinasiatischen Gebiet geübt worden wäre. Als Vorläufer der ägyptischen Kulte zur hellenistischen Zeit mag man die Heiligtümer des Zeus Ammon von Aphytis (Chalkidike) und Sparta aus der Zeit des Lysander[1] sowie das Isisheiligtum von Athen betrachten, dessen Errichtung schon vor 333/332 v. Chr. den dort ansässigen ägyptischen Händlern gestattet wurde[2]. In letzterem Fall handelt es sich aber noch nicht um die hellenisierte Isis. Wenn wir von der Ausbreitung der ägyptischen oder ägyptisch-griechischen Kulte handeln, die am Beginn des 3. Jhs. v. Chr. ziemlich plötzlich in vollem Umfang einsetzt, so meinen wir damit den hellenistischen Sarapis[3], die gräzisierte Isis und die θεοὶ σύνναοι (im besonderen Anubis, Harpokrates und Apis).

---

[1] Plut., *Lys*. 20,6ff.; Paus. 3,18,3; E. Juri in *AAA* 4 (1971), 356-367; Ph. Petsas in Δελτ 25 (1970), S. 354-361.

[2] Vidman, *Isis*, S. 11.

[3] Bei der Entstehung dieses Gottes sind mehrere Tatsachen zu unterscheiden: 1. die Existenz der menschengestaltig mit Stierkopf dargestellten, ursprünglich ägyptischen, synkretistischen Gottheit Osiris-Apis (*Wśjr-Ḥp* bzw. Ὀσορᾶπις); 2. die Hellenisierung dieser Gottheit, die dadurch vorbereitet war, daß Griechen bereits mit dem vorhandenen Kult Kontakt hatten, bzw. an diese Gottheit glaubten (vgl. Dunand, I, S. 51f.); ob schon Alexander dabei eine Rolle zukam (vgl. Fraser, *Alexandria*, S. 248f., 267) ist unklar, aber nicht wahrscheinlich; 3. die Einführung des Kultbildes des Zeus-Hades (nach Fraser, *Alexandria*, S. 267, zwischen 286 u. 278 v. Chr.), das mit ägyptischer Kunst nichts zu tun hat. Dadurch bekam die ägyptische Gottheit griechisches Gewand, was die Hellenisierung perfekt machte. Jetzt hat auch die Ansicht von der „politisch-künstlichen Schöpfung" (Hornbostel, S. 18) volle Berechtigung. Daß in beiden Fällen ein Toten- bzw. Unterweltsgott genommen wurde mit allen Möglichkeiten der Ausweitung zum Universalgott, war äußerst geschickt durchdacht.

Was nun im weiteren Sinn den Raum um Ephesus anlangt, so stellen wir fest, daß auf Rhodos ägyptische Kulte mit Sicherheit seit dem 1. Viertel des 3. Jhs. v. Chr. bezeugt sind [4]. Die möglicherweise älteste Inschrift, in der Sarapis erwähnt wird und die außerhalb Ägyptens gefunden wurde, stammt aus Halikarnassos: Es ist die private Weihinschrift an Sarapis und Isis von einem Mann und einer Frau für sich selbst und ihre Kinder, die nach Fraser [5] in die allerersten Jahre des 3. Jhs v. Chr. zu datieren ist. Dieser private Kult bestand also möglicherweise schon, bevor die Stadt unter die Herrschaft des Philadelphos fiel. Das erste Dokument aus der Gegend von Milet, das sich auf ägyptische Gottheiten bezieht, ist eine Inschrift im Apollontempel von Didyma, die unter den Opfergaben des Seleukos I. und seines Sohnes Antiochos an das Heiligtum auch eine (φιάλη) καρυωτὴ 'Οσίριδος [6] nennt. Einen Osiriskult im Didymaion darf man daraus freilich nicht ableiten. Wirkliche Bedeutung bekam der ägyptische Kult in Milet selbst erst zur Kaiserzeit [7].

Interessanter ist für uns die Situation in Priene [8]: Das Heiligtum, dessen Reste erhalten sind, ist das älteste in Kleinasien und geht auf das 3. Jh. v. Chr. zurück [9]. Eine Inschrift vom Ende des 3. Jhs. v. Chr. [10] sagt uns, daß ein Ägypter neben dem eigentlichen Priester agierte — sicher zur Kontrolle der Korrektheit des liturgischen Ablaufes [11]. Seltsamerweise ist in Priene der Kult im 1. Jh. v. Chr. völlig erloschen, und wir haben auch keine Belege für die Kaiserzeit. Er hing offenbar ganz von der Herrschaft der Ptolemäer [12] ab, die er nicht lange überlebte.

---

[4] Dunand, III, S. 19.

[5] Fraser in *OpAth.* 3 (1960), S. 34 mit Anm. 1; SIRIS, Nr. 269.

[6] SIRIS, Nr. 289; Dunand, III, S. 49f.

[7] Das Serapeum stammt aus dem 3. Jh. n. Chr. und geht möglicherweise durch einen älteren Bau bis auf die Zeit Hadrians zurück. Sarapis hat damals in Milet bereits seine üblichen ägyptischen Begleiter verloren, ist an Helios assimiliert und erscheint zusammen mit Phoibos und Nemesis; vgl. dazu Dunand, III, S. 50-52.

[8] Vgl. Dunand, III, S. 54-60.

[9] Dunand, III, S. 54.

[10] SIRIS, Nr. 291.

[11] Solche Ägypter neben griechischen Priestern sind auch noch lange nach der Einführung der ägyptischen Kulte in griechischen Städten nachgewiesen; vgl. Dunand, II, S. 140f.

[12] Priene wurde vielleicht von Philadelphos bereits während des ersten syrischen Krieges (274-271) besetzt: so Dunand, III, S. 54; Fraser in *OpAth.* 3 (1960), S. 37, 47, lehnt wohl zu Unrecht eine ptolemäische Besetzung von Priene ab.

In Ephesus selbst beginnen die Zeugnisse mit unserer Inschrift Nr. 1 in der ersten Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. Die Einführung des ägyptischen Kultes scheint mit der Einsetzung eines ägyptischen Gouverneurs unter Philadelphos [13] zusammenzufallen. Dieser Mann, ein Ptolemaios, war entweder ein Sohn von Arsinoe II. und Lysimachos oder ein illegitimer Sohn des Philadelphos [14]. Bereits vor dem Jahre 253 v. Chr. hatte er sich aber mit Timarkos, dem Tyrannen von Milet, gegen seinen König verbündet und wurde von seinen Soldaten ermordet, was Antiochos II. gestattete zu intervenieren und Ephesus wieder in seine Herrschaft einzuverleiben [15].

Während des dritten syrischen Krieges mußte Sophron um 244 v. Chr. Ephesus den Generalen des Euergetes überlassen, während dieser selbst sich auf einem Feldzug in Asien befand [16]. Von dieser ägyptischen Machtergreifung an bis zum Ende des 3. Jhs. blieb die Stadt eine der wichtigsten Militärbasen der Ptolemäer. Unter Euergetes wurden in Ephesus auch Goldmünzen (Oktadrachmen) von dessen Gemahlin Berenike II. geprägt [17]. Ein Zeugnis für die ägyptischen Kulte in dieser Epoche bildet unsere Inschrift Nr. 2. Nach Polybios V, 35, 11 gab es am Beginn der Regierung des Philopator (221 v. Chr.) [18] noch στρατιωτῶν πλῆθος ἐν τοῖς κατ' Ἔφεσον. Unter Epiphanes ging die Stadt schließlich für Ägypten verloren und 197 v. Chr. schlug Antiochos III. dort sein Hauptquartier auf [19].

Wenn wir nun nach einem etwaigen Zusammenhang zwischen der Ptolemäerherrschaft und dem Aufkommen der ägyptischen Kulte fragen, so finden wir in den meisten Städten, von denen wir mit Sicherheit wissen, daß sie während des 3. Jhs. v. Chr. länger oder kürzer zum Ptolemäerreich gehörten, zur selben Zeit die Verehrung ägyptischer Gottheiten. Allerdings widerlegen zahlreiche Denkmäler, die den inoffiziellen Charakter der Anfänge des Sarapiskultes an vielen Orten (z.B. auf Delos [20]) erwiesen, zur

---

[13] 262 v. Chr. nach Keil, 1954, S. 222; nach Dunand, III, S. 66, Anm. 3, ist das Jahr seiner Einsetzung und die Dauer seines Amtes unklar; vgl. Fraser in *OpAth.* 3 (1960), S. 37, Anm. 1; D. Knibbe in *RE*, Suppl. 12 (1970), Sp. 257.

[14] Bouché-Leclercq, I, S. 206, Anm. 2; Dunand, III, S. 66, Anm. 3.

[15] Bouché-Leclercq, I, S. 208 mit Anm. 4.

[16] Bouché-Leclercq, I, S. 252 mit Anm. 2.

[17] Drexler, S. 79; zur Zeit des Lysimachos prägte Ephesus auch Silbermünzen von Arsinoe: ebenda, S. 78; vgl. E. Brunelle, *Die Bildnisse der Ptolemäerinnen* (Frankfurt 1976), S. 13 mit Anm. 19.

[18] Knibbe, *loc.cit.*, Sp. 258.

[19] Bouché-Leclercq, I, S. 377; vgl. Livius, XXXIII, 38.

[20] Vidman, *Isis*, S. 21 Anm. 58.

Genüge die sogenannte „imperialistische" Theorie, nach der die Ptolemäer den Sarapiskult als offiziellen Reichskult verbreitet hätten und in seiner Anerkennung die Loyalität ihrer Untertanen vor allem in außerägyptischen Domänen zum Ausdruck käme [21]. Es zeigt sich auch deutlich, daß der Kult anfangs zumeist auf privater Basis geübt wurde [22]. Unter Berücksichtigung des Beispiels von Priene, wo zur Ptolemäerzeit die ägyptischen Gottheiten verehrt werden, bald danach ein Kult aber nicht mehr nachgewiesen werden kann, wird man jedoch den politischen Verbindungen Ioniens zu Ägypten einen Anstoß zur Errichtung [23] und Förderung der ägyptischen Kulte zuschreiben dürfen. Konnten sich doch Ägypter oder eher Griechen aus Ägypten in den vom Ptolemäerreich abhängigen Gebieten leicht niederlassen. Für Ephesus speziell kann man vermuten — ohne daß es dafür freilich einen Beweis gibt — daß Leute um den Statthalter Ptolemaios oder vielleicht auch er selbst den Isis- und Sarapiskult in der Stadt ins Leben gerufen haben [24]. Die Verehrung ägyptischer Gottheiten bleibt aber schon in hellenistischer Zeit keineswegs auf die von Ägypten abhängigen Gebiete beschränkt [25]. Diese Ausbreitung hat dann sicher nichts mehr mit den Ptolemäern direkt zu tun: In gewissen Städten erscheint in hellenistischer Epoche der ägyptische Kult erst längere Zeit danach, als Kleinasien nicht mehr zum Herrschaftsbereich der Lagiden gehörte [26].

Offizielle Propaganda für die ägyptischen Kulte kennen wir in großem Umfang erst von Seiten der römischen Kaiser ab Caligula. Vor allem identifizierten sich gerne Gemahlinnen von Kaisern, besonders Faustina die Jüngere, mit Isis, wobei das Idealbild der Kaiserin mit der Göttin zusammenfloß [27].

Die ägyptischen Kulte blühten in erster Linie in den kleinasiatischen Küstenzentren und strahlten nur in geringem Maße ins Landesinnere aus. Die Ursache mag einmal darin liegen, daß diese Städte, namentlich im 3. Jh. v. Chr., die Kulte in direktem

---

[21] Vgl. dazu Fraser in *OpAth.* 3 (1960), S. 20-49, bes. S. 47; Vidman, *Isis*, S. 21, 27ff.

[22] Vgl. dazu Dunand, III, S. 97f., 116.

[23] auch auf privater Basis.

[24] Vgl. Dunand, III, S. 67. Oder könnte man bereits Arsinoe II., die 299-281 v. Chr. Gattin des Lysimachos war, Bedeutung für die ägyptischen Kulte in Ephesus beimessen?

[25] Vgl. ebenda, S. 84.

[26] Ebenda, S. 1.

[27] Vgl. ebenda, S. 16f., 100, 114, 116.

Kontakt mit Ägypten erhalten konnten, zum anderen wird man eher dafürhalten, daß Isis in hellenistischer und römischer Zeit als *Pelagia* oder *Pharia* die besondere Schutzherrin der Seefahrt war. Auch unter diesem Aspekt müssen wir diese Kulte in der großen Hafenstadt Ephesus betrachten.

Aus dem 1. Jh. v. Chr. stammen die von 88-48 in Ephesus geprägten Cistophoren, auf denen der Kopfschmuck der Isis dargestellt ist [28]. Daraus erkennen wir, daß die Symbolik und ikonographischen Elemente der Isisreligion in der Stadt, wenn schon nicht allgemein verständlich, so doch in der ganzen Bevölkerung bekannt gewesen sein mußten. In das 1. Jh. v. Chr. ist auch unsere Inschrift Nr. 3 zu datieren, und speziell in die zweite Hälfte desselben Jahrhunderts gehört der Tempel auf dem ephesischen Staatsmarkt, der Anlaß zur Vermutung gegeben hat, er könnte ein Tempel für ägyptische Gottheiten sein [29]. Den historischen Hintergrund für diese Möglichkeit bilden die Ereignisse im dritten Viertel des Jahrhunderts, in deren Verlauf bisweilen Ephesus in Verbindung mit Ägypten in den Blickpunkt der Weltgeschichte rückt.

Im Jahre 46. v. Chr. hatte Caesar Arsinoe (IV.), die Schwester und Gegenkönigin Kleopatras [30], zugleich Gegnerin Caesars im alexandrinischen Krieg, in Rom im Triumph mitgeführt [31]. Danach ging diese Ptolemäerin nach Ephesus ins Exil und lebte dort im Artemision, bis sie 41 v. Chr. Antonius auf Wunsch von Kleopatra töten ließ [32]. Antonius hatte nach der Schlacht von Philippi dionysisches Gedankengut aufgegriffen und zog in Ephesus als Διόνυσος Χαριδότης und Μειλίχιος ein [33]. Die geladene Kleopatra kam entsprechend als Aphrodite πρὸς τὸν Διόνυσον ἐπ' ἀγαθῷ τῆς 'Ασίας [34] 41 v. Chr. nach Tarsus.

Welche religionshistorische Bedeutung hat nun das Auftreten des Antonius als Dionysos bzw. νέος Διόνυσος [35]? Die Wurzel ist sicher bei Alexander d. Gr. zu suchen. Zu ähnlichen Ehren war bereits Demetrios Poliorketes[36] gelangt und auch Mithridates Eupator trat als „neuer Dionysos" auf[37]. In der Nachfolge des Antonius ist für uns die Ehrenbasis für Kaiser Commodus als νέος Διόνυσος in Ephesus[38] interessant und ebendort die beiden Basen für Standbilder Gordianus' III., wo dieser als νέος Ἥλιος bezeichnet wird[39]. Einen besonderen neuen Inhalt bekam die Beziehung des Antonius zu Dionysos durch seine Verbindung mit Ägypten und der Lagidendynastie. In Ägypten wurde Dionysos mit Osiris identifiziert[40]. Kleopatra ließ sich aber entsprechend alter Tradition der ptolemäischen Königinnen[41] mit Isis gleichsetzen. Ihr Vater Auletes trat als νέος Διόνυσος auf[42], sie selbst als νέα Ἶσις[43]. Dadurch, daß Antonius den Dionysoskult aufgriff und dessen Heilsideen auf seine Person bezog, stand er jetzt ganz in der Familientradition der ptolemäischen Könige[44]. In der bei Dio[45] überlieferten Rede des Octavian vor Actium, brandmarkt es

---

[28] Siehe unten, S. 69-71.

[29] Siehe unten, S. 27-32.

[30] Vgl. Bouché-Leclercq, II, S. 200f.

[31] Dio, XLIII, 19; Appian., *b.c.*, II, 101-2, 108.

[32] Zitate und deren Besprechung vgl. bei Bouché-Leclercq, II, S. 236 mit Anm. 1; Arsinoe soll in Ephesus vom Oberpriester der Artemis als Königin empfangen worden sein: Appian., *b.c.*, V,9.

[33] Plut., *Ant.*, 24,4. Interessant ist, daß 48 v. Chr. in Ephesus auch Caesar als „der von Ares und Aphrodite stammende, leibhaftige Gott und gemeinsame Retter der Menschheit" gefeiert wurde: Dittenberger, *Syll.*^{3}, 760 (Ephesos); vgl. Fr. Taeger, *Charisma* (Stuttgart 1960), S. 56.

[34] Plut., *Ant.*, 26,5.

[35] Dio, XLVIII,39,2; *Inscriptiones Graecae*, II-III, ed. min., 1, Nr. 1043

(II 482), 23: Ἀντωνίου θεοῦ νέου Διονύσου vgl. H. Jeanmaire, *La politique religieuse d'Antoine et de Cléopatre* in *RA* 5,19 (1924), S. 245.

[36] Plut., *Demetrios*, 12.

[37] Appian., *Mithr.*, 10 und 113; Cic., *Pro Flacco*, 60.

[38] Keil in *ÖJh* 23 (1926) *Beiblatt*, Sp. 265.

[39] *Forschungen in Ephesos*, I (1906), S. 211, Nr. 2; IV,3 (1951) S. 286 zu Nr. 36.

[40] Herodot, II, 123; 156; Diodor, I,25,2; zu dieser Gleichsetzung vgl. Stambaugh, S. 53-55.

[41] In der Gleichsetzung ptolemäischer Königinnen mit Gottheiten, im besonderen mit Aphrodite und Isis, müssen verschiedene Stadien unterschieden werden; vgl. Fraser, *Alexandria*, S. 237-246: 1. die Königin entlehnt den Kulttitel einer bestimmten griechischen oder ägyptischen Gottheit; 2. sie erreicht Gleichheit mit der Gottheit, indem sie zu ihrem eigenen Namen den der Gottheit hinzufügt; 3. sie identifiziert sich völlig mit ihrer Göttin und nennt sich einfach mit deren Namen. Dieses letzte Stadium der Identifikation mit Gottheiten ist offenbar erst im 1. Jh. v. Chr. bei Auletes und Kleopatra VII. nachweisbar.

[42] So wurde auch bereits Philopator genannt: I. U. Powell, *Collectanea Alexandrina* (Oxonii 1925), S. 176 (Euphronios); Clem. Alex., *protr.*, IV,54, 2 (48 P); vgl. Fraser, *Alexandria*, S. 204; zum Verhältnis der Ptolemäer zu Dionysos vgl. J. Tondriau in *ChrEg.* 25 (1950), 283-316; id. in *AIPhOr.* 12 (1952), 441-446; G. Funtz in *Hermes* 91 (1963), 228-239, 384. Vgl. auch die Bedeutung des Dionysos in der Prozession bei Kallixeinos (bei Athen. V, 196A-203B): H. Braunert in *JdI* 65/66 (1950/51), S. 252, Anm.

[43] Plut., *Ant.*, 54.

[44] Als Vorbild für das Gottmenschentum des Antonius muß auch Caesar betrachtet werden, der seit Ende Dezember 45 v. Chr. in Rom als Staatsgott anerkannt und für den als *flamen* im Range eines *flamen dialis* Antonius bestimmt war; vgl. G. Dobesch, *Caesars Apotheose zu Lebzeiten und sein Ringen um den Königstitel* (Wien 1966); id. in *ÖJh.* 2 (1971) *Beiheft*, S. 20-60.

[45] Dio, L,24-25.

dieser, daß sich Antonius als Osiris und Dionysos bezeichne und Kleopatra sich Selene und Isis nenne [46].

Skizzieren wir nun kurz die Ereignisse, die zum Höhepunkt der historischen Beziehungen zwischen Ephesus und Ägypten führten! Antonius verbrachte den Winter 41/40 v. Chr. in Alexandria [47]. Im Frühjahr 40 brach er mit einer Flotte nach Kleinasien auf, erfuhr vom Fall Perusias und fuhr darauf nach Italien. Im darauffolgenden Vertrag von Brundisium erhielt er den Osten, es kam zur Vermählung mit Octavia, und noch im Jahre 40 zog er in Rom ein. 39 ging er mit Octavia nach Athen, wo er wieder als Dionysos gefeiert und durch Statuen und Spiele geehrt wurde [48]. Im Jahre 38 zog er nach Asien, mußte aber nach einer wenig rühmlichen Unternehmung gegen Antiochos von Kommagene wieder umkehren. 37 traf Antonius mit Octavian zwischen Metapont und Tarent zusammen; anschließend ging er nach Syrien, wohin auch Kleopatra kam. Octavia war mit einer Tochter und ihrem Bruder zurückgeblieben. 36 zog Antonius nach Osten, Kleopatra begleitete ihn bis an den Euphrat. Im Spätherbst erfolgte dann der Rückzug unter großen Verlusten. In Sidon trafen die beiden wieder zueinander; so konnten an die Soldaten Geldgeschenke verteilt werden und an den Senat ging nach alter pharaonischer Manier die Siegesbotschaft. Darauf fuhren Antonius und Kleopatra wieder nach Alexandria. Nachdem das Jahr 35 mit Rüstungen vergangen war, zog Antonius im Frühling 34 gegen Armenien und brachte König Artavasdes im Triumph nach Ägypten. Nicht mehr Rom war Zentrum der Welt, wo römische Triumphe gefeiert wurden, sondern in Alexandria zog Antonius als Dionysos mit allen Attributen des Gottes zum Sarapistempel [49]. Nach dem Triumph wurde das neue helleno-ägyptische Großreich proklamiert [50]: Kleopatra wurde als „Königin der Könige", Herrscherin von Ägypten, Zypern und Koelesyrien über die übrigen Regenten des Ostens emporgehoben; der dreizehnjährige Caesarion, bisher schon Mitregent, wurde ebenfalls „König der Könige"; der sechsjährige Alexander Helios erhielt Armenien, Medien und alles Land jenseits des Euphrats, seine Zwillingsschwester Kleopatra Selene bekam Kyrene und der zweijährige Ptolemaios Philadelphos Phönikien, Kilikien und Syrien bis zum Euphrat. Kleopatra trat von nun an in der Öffentlichkeit im Gewand der Isis und mit goldenem Sistrum auf, für Antonius als Dionysos-Osiris wurde der Bau eines Tempels in Alexandria begonnen [51].

---

[46] Vgl. I. Becher, *Oktavians Kampf gegen Antonius und seine Stellung zu den ägyptischen Göttern* in *Das Altertum* 11 (1965), 40-47.

[47] App., *b.c.*, V,11; Dio, XLVIII,24; Plut., *Ant.*, 28,29.

[48] Dio, XLVIII,39; Velleius, II,82; Plut., *Ant.*, 33.

[49] Velleius, II,82; vgl. Volkmann, *Kleopatra*, S. 142.

[50] Vgl. dazu Volkmann, *ebenda*, S. 143; Bouché-Leclercq, II, S. 278f.

Religionsgeschichtlich gesehen erneuerte die königliche Familie also die ägyptische Trias: Osiris-Dionysos, Isis und Horus, dessen Rolle Caesarion zukam [52]. Somit zeigt das Auftreten des Paares in religiöser Hinsicht auf sehr deutliche Weise ein bewußtes und aktives Zusammengehen von Politik und Theologie [53].

Nach einer Zusammenkunft mit Artavasdes von Medien am Araxes ging Antonius im Herbst des Jahres 33 v. Chr. nach Ephesus [54]. Auch Kleopatra kam mit der Flotte dahin. In dieser Zeit war also die Metropole am Kaystros, wo Osiris-Dionysos und Isis-Selene persönlich regierten, das Zentrum des hellenistisch-ägyptischen Ostreiches.

In Rom traten am 1. Jänner 32 die neuen Konsuln Cn. Domitius Ahenobarbus und C. Sosius für Antonius ein; ein Senatsbeschluß gegen Octavian wurde durch das Veto des Volkstribunen M. Nonius Balbus [55] verhindert. Als dann Octavian im Senat öffentlich gegen Antonius vorging, verließen die Konsuln und ein Teil des Senats die Stadt und gingen zu Antonius nach Ephesus [56]. So amtierten dort für kurze Zeit neben den göttergleichen östlichen Machthabern die rechtmäßig gewählten Konsuln Roms mit ihren Anhängern.

---

[51] Vgl. Volkmann, *Kleopatra*, S. 144f.; Dio, LI,15,5; Suda, *s.v.* ἡμιεργον.

[52] Vgl. die Szenen im Geburtstempel von Hermonthis (Lepsius, *Denkmäler*, IV,59c-65), wo Caesarion bei der Geburt als Harpare von Gottheiten empfangen wird (60a); dazu: F. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens* (Paris 1958), S. 339-347.

[53] Vgl. Jeanmaire in *RA*. 5,19 (1924), S. 251f. Um hier einem möglichen Irrtum vorzubeugen, muß betont werden, daß die archäologischen Zeugnisse in Alexandria eine ganz andere Sprache sprechen: Hier gibt es nach der Regierung des Philopator bis zur römischen Kaiserzeit keine Anzeichen baulicher Aktivität an den Heiligtümern ägyptischer Gottheiten.

Fraser, *Alexandria*, S. 270: „This period of inactivity coincides with an apparent decline in private interest in Sarapis". Aus dem 2. und 1. Jh. v. Chr. gibt es in Alexandria für Sarapis und seinen Kreis nur sehr dürftige Zeugnisse, während offenbar in der *chora* der Kult, hauptsächlich der der Isis, in der einheimischen und halbgriechischen Bevölkerung an Boden gewann. Fraser, *Alexandria*, S. 274, spricht sogar von einer „indifference" der späten Ptolemäer gegenüber Sarapis. Die Kultbauten, die auf der Akropolis die ptolemäischen Konstruktionen überlagern und bis zum endgültigen Niedergang des Kultes überlebten, scheinen aus der Zeit Traians oder Hadrians zu stammen; vgl. ebenda, S. 270-274.

[54] Plut., *Ant.*, 56.

[55] Dio, L,2.

[56] Suet., *Aug.*, 17; Dio, L,2.

Im April 32 verlegten Antonius und Kleopatra ihr Hauptquartier nach Samos, im Mai nach Athen. Hier wurde auf der Akropolis eine Statue der Ptolemäerin im Gewand der Isis neben dem Bild des Antonius aufgestellt [57]. Dies ist für uns interessant, da wir daraus ersehen, daß Antonius und Kleopatra bestrebt waren, an den wichtigsten Punkten ihres Reiches, an denen sie sich auch aufhielten, ihre Macht zusätzlich in religiöser Hinsicht zu dokumentieren; in Alexandria hatte man ja mit dem erwähnten Bau eines Tempels für Antonius als Dionysos-Osiris begonnen. Es wäre fast verwunderlich, wenn sich das Streben des Paares nach Anerkennung seiner religiösen Stellung in Ephesus nicht irgendwie ausgedrückt hätte. Der Tempel auf dem Staatsmarkt könnte eine Möglichkeit sein.

Die nächste große Gruppe von Zeugnissen für die ägyptische bzw. ägyptisch-griechische Religion in Ephesus fällt in das 2. und 3. Jh. n. Chr., also in die Blütezeit des Sarapiskultes überhaupt. Diese Blüte, die vor allem im Westen seit Beginn des 2. Jhs. mit aller Macht spürbar wird, hängt sicher mit der Vorliebe Hadrians für die ägyptische Religion zusammen, vielleicht auch mit dem Umbau des alexandrinischen Tempels [58]. Ins 2. Jh. n. Chr. gehören unsere Inschriften Nr. 4 und 5, speziell in die Regierungszeit des Antoninus Pius die private Weihinschrift Nr. 6. Im selben Jahrhundert, vielleicht in dessen Mitte, wurde der große, heute als Serapeum bekannte Tempel für die ägyptischen Kulte westlich der Agora erbaut. Mit Kaiser Caracalla, einem großem Förderer der Isis- und Sarapisreligion, ist unsere Inschrift Nr. 7 verbunden.

Zahlreiche Münzbilder mit Darstellungen von ägyptischen Gottheiten und wohl auch ein Sarapisrelief [59] verdanken wir der Homonoia zwischen Ephesus und Alexandria unter Gordianus III. Ob diese Homonoia, die wir nur von Münzen kennen, schon seit Antoninus Pius bestand, hängt davon ab, ob eine Münze dieses Kaisers [60], dazu eine von Caracalla [61] und eine des Macrinus [62] richtig beschrieben wurde. Drexler [63] zweifelt dies an. Alexandria und Ephesus standen damals in regem Handelsverkehr. Die Anwesenheit vieler alexandrinischer Reeder und Kaufleute in Ephesus hat wahrscheinlich den Homonoia-Beschluß nahegelegt [64]. Nach der Zeit Gordianus' III. ist die Homonoia nicht mehr bezeugt [65]. Es ist klar, daß die ägyptischen Gottheiten, vor allem wo sie gemeinsam mit Artemis Ephesia auftreten, die Stadt Alexandria vertreten. Aber die Verschiedenheit der Darstellungen auf den Münzen, die zum Teil sicher in Ephesus geprägt wurden [66], zeigt, daß sie in Ephesus bestens bekannt waren [67].

---

[57] Vgl. Bouché-Leclercq, II, S. 290; Volkmann, *Kleopatra*, S. 158-160.

[58] Siehe oben, S. 23, Anm. 53; vgl. dazu Vidman, *Isis*, S. 111.

[59] Siehe unten, S. 78.

[60] Siehe unser Münzbild a (unten, S. 72).

[61] Mionnet, *Suppl.* VI, S. 164, Nr. 559.

[62] Mionnet, *Suppl.* VI, S. 169, Nr. 591.

Zum letzen Mal mag der Sarapiskult in Ephesus unter Julianus kurz aufgeblüht sein. Der Kaiser, der die Verehrung des Sarapis im Reiche besonders förderte [68], besaß auch in Ephesus Statuen mit preisenden Inschriften [69], Danach gibt es keine Zeugnisse mehr für den ägyptisch-griechischen Kult. Der unzerstörte Sarapistempel wurde in eine christliche Kirche umgewandelt, die vielleicht einem Johannes (dem Apostel oder dem Täufer) geweiht war [70].

Ephesus war auch für das Fortleben isiakischen Gedankengutes von Bedeutung. Kyrill von Alexandria setzte hier im Konzil von 431 n. Chr. das Dogma von der „heiligen Jungfrau Gottesmutter" [71] durch. Die hier geprägte Gestalt der Madonna ist nun mit Isis, vor allem in ihrer hellenistischen Auffassung eng verwandt [72]. Isis war damals ebenso Mutter des Horuskindes wie universale Herrin der Erde, des Himmels [73] und der Unterwelt [74], zugleich auch Göttin der sexuellen Reinheit und Keuschheit. Damit hängt die Vorstellung von der jungfräulichen Geburt des Horus zusammen[75]. Mit dieser Ausformung des Isisglaubens war der in Alexandria gebürtige Kyrill und Wortführer in Ephesus bestens vertraut[76]. Der Titel θεότοκος für Maria kam bezeichnenderweise in Ägypten auf und schließt offenbar an die Bezeichnung *mwt ntr* für Isis an[77]. In anderen christlichen Kreisen — vor allem Nestorius — war man bewußt gegen diesen Titel, wohl um nicht Maria dadurch zu einer Göttin zu erheben[78]. Jedenfalls machte sich das Muster der Isis so stark geltend, daß man geradezu von „Isis-Maria" reden möchte[79]. Es gibt Darstellungen von Mutter und Kind, bei denen eine Entscheidung, ob es sich um Isis oder Maria handelt, kaum möglich ist[80].

---

[63] Drexler, S. 80, Anm. 9.

[64] Keil, 1954, S. 227.

[65] Für diese freundliche Mitteilung danke ich herzlichst Herrn Dr. Karwiese.

[66] Vgl. Drexler, S. 80. Ich danke Herrn Dr. Karwiese herzlichst für die mündliche Mitteilung seiner Beobachtung, daß wenigstens ein Teil der Homonoia-Münzen tatsächlich in Ephesus geprägt wurden.

[67] Vgl. dazu Dunand, III, S. 71.

[68] Vgl. Iulian, *ep.*, 10.

[69] Keil, 1954, S. 227, Anm. 18.

[70] Vgl. R. Heberdey in *ÖJh.* 18 (1915) *Beiblatt*, Sp. 87; Keil, 1954, S. 227, Anm. 19.

[71] Vgl. Migne, *Patrologia Graeca* 77, Sp. 120, B, C.

[72] J. Leipoldt, *Frühes Christentum im Orient*, in: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen* (Leiden 1961), S. 29 (= *Hb. d. Orientalistik* I, 8, 2).

[73] Zu Isis im speziellen als Herrin des Himmels vgl. die Nauri-Inschrift Sethos' I.: K. A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, I, 46, Zl. 7 (3); für Philae: H. Junker - E. Winter, *Das Geburtshaus der Tempels der Isis in Philä* (Wien 1965), S. 345, 20c,8: „Auge des Re, Herrin des Himmels (*ỉrt Rʿ nbt pt*)". Isis wird aber bereits in den Pyramidentexten mit dem Himmel verbunden:

Gerade in Ephesus kommt also durch die Kirchenversammlung von 431 die Marienverehrung, ja ein Marienkult zum Durchbruch, der in vieler Hinsicht an die Isisverehrung anschließt[81]. Nach

---

abgesehen davon, daß sie mit Sothis identisch ist (*Pyr.* 632, 1636), steigt der König über ihre Schenkel zum Sternenhimmel hinauf (*Pyr.* 379, 996) oder sie führt ihn zu Re im Horizont (*Pyr.* 741).

[74] Die hier vorgetragene Auffassung von Isis als universaler Gottheit findet sich zusammengefaßt in einer preisenden Inschrift aus der Zeit Ptolemaios VI. auf den beiden Wangen der Tür, die von Norden her in den Ostturm des großen Pylons des Isistempels von Philae führt; publ.: H. Junker, *Ein Preis der Isis aus den Tempeln von Philae und Kalabša* in *AnzWien* Jg. 1957, Nr. 18 (1958), 267-276. Bei Apuleius, *met.*, XI,5, ist sie *„rerum naturae parens, elementorum omnium domina, summa numinum, regina manium, prima caelitum"*.

[75] „Mannweibliche Urkräfte" (H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, 2. Aufl., Berlin 1956, S. 162) sind im besonderem Maße der Neith eigen; zu den Beziehungen des Horus zu Neith sowie der Neith zu Isis vgl. unten S. 63; zu Isis als Jungfrau, die dabei mit dem Samen des Osiris schwanger sein kann, vgl. M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches* (Berlin 1968), S. 7, 193; Dunand, I, S. 10.

[76] Vgl. R. E. Witt, *The Importance of Isis for the Fathers* in *Studia patristica* 8,2 (Berlin 1966), S. 144 mit guten Belegen.

[77] Leipoldt, *loc.cit.*, S. 34f.; zur Gottesmutterschaft von Isis und Maria vgl. auch C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, I (München 1954), S. 242; für Isis: M. Plantikow-Münster, *Gottesmutter* in *Lexikon der Ägyptologie* 2 (1977), Sp. 816f.

[78] Leipoldt, *loc.cit.*, S. 35.

[79] Ebenda, S. 33; vgl. Schneider, *loc.cit.*, S. 242, Anm. 3; 244.

[80] Leipoldt, *loc.cit.*, S. 34; die Beziehungen zwischen Isis und der Gottesmutter Maria sind zusammengefaßt: R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World* (Ithaca 1971), S. 269-281; dazu O. Murray in *The Classical Review*, N.S. 24 (1974), S. 238. Vgl. aber auch V. Tran Tam Tinh, *Isis lactans* (Leiden 1973), S. 40-49 (= *EPRO* 37).

[81] Im speziellen dazu Leipoldt, *loc.cit.*, S. 39-41; Schneider, *loc.cit.*, S. 242-248.

431 werden Marienfeste eingeführt, beginnt die große Flut der Mariendichtungen und Mariendarstellungen [82].

B. Baulichkeiten für den Kult ägyptischer Gottheiten

1. *Inschriftliche Zeugnisse*

Aus unserer Inschrift Nr. 1 ergibt sich, daß Sarapis, Isis und Anubis als θεοὶ σύνναοι bereits in der 1. Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. einen gemeinsamen Schrein in Ephesus besaßen. Zu einer bestimmten Zeit, der die Inschrift angehört, wurde dann den drei Gottheiten wohl in Verbindung mit diesem ναός ein Altarunterbau (ὑποβάσμωσις) geweiht.

Die Inschrift Nr. 2 zeigt uns, daß zur Zeit der Ptolemäerherrschaft in der 2. Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. ein größeres Heiligtum (. . .τὸ ἱερὸν καὶ τὸν ναὸν . . . καὶ το τέμενος) errichtet wurde. Leider ist der Gott nicht *expressis verbis* genannt, obgleich es sich auf Grund der zweimaligen Betonung des göttlichen Auftrages mit ziemlicher Sicherheit um Sarapis handelt. Eindeutige Beweise für einen öffentlichen Charakter des Kultes der ägyptischen Gottheiten fehlen jedoch für das 3. und 2. Jh. v. Chr. Dagegen dürften die im 1. Jh. v. Chr. zwischen 88 und 48 geprägten Cistophoren mit dem Isiskopfschmuck auf offizielle Anerkennung und Ausübung des Isisdienstes in Ephesus weisen [83].

2. *Die Problematik um den Tempel auf dem Staatsmarkt* (Plan 1)[84]

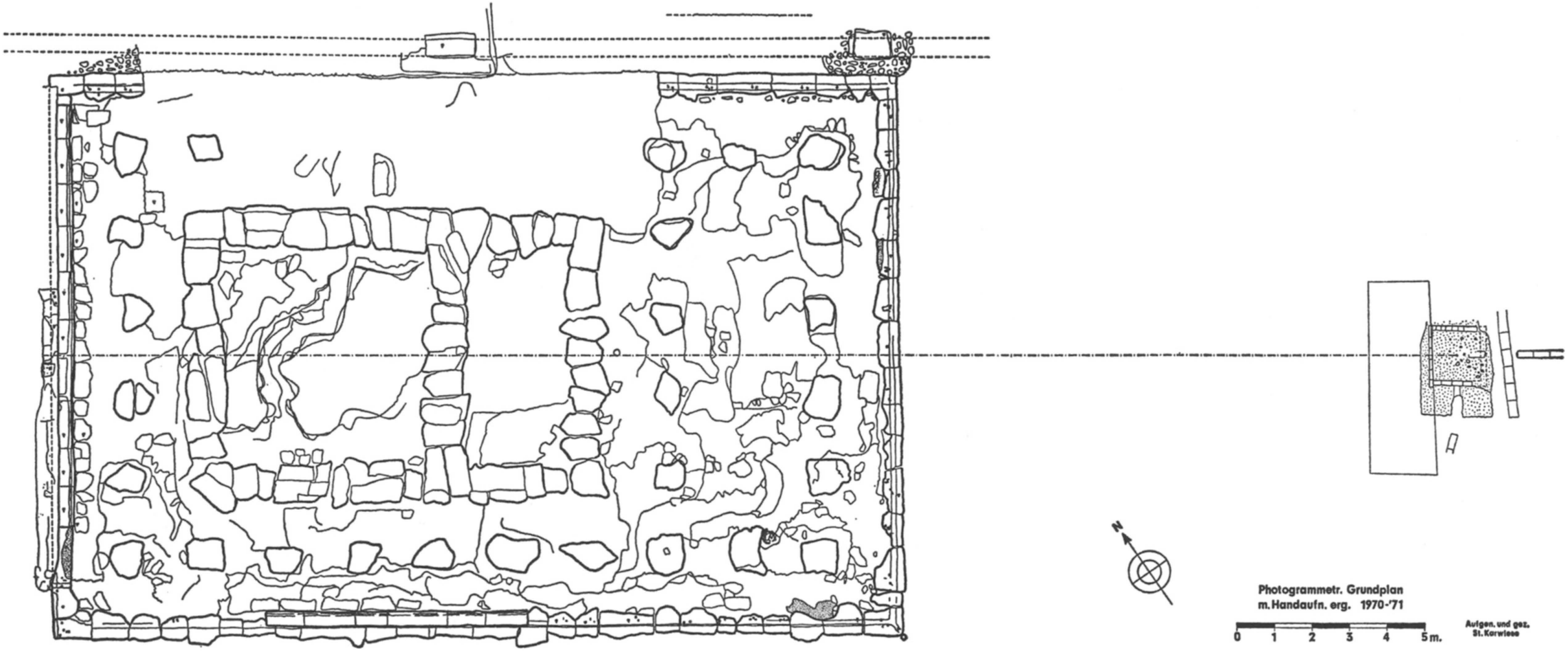
Im Frühjahr 1970 wurden auf dem Staatsmarkt und in dessen Achse die Fundamente eines kanonisch griechischen Peripteral-

---

[82] Wir haben hier das Verhältnis von Isis und Maria in Bezug auf Ephesus gestreift. Daneben darf freilich die Artemis Ephesia nicht vergessen werden, die, wie unten S. 84f., gezeigt wird, in enger Beziehung zu Isis steht. So schreibt Schneider, *loc.cit.*, S. 240, davon, daß die Christen Artemis bekämpft haben, „aber die Göttin mit ihrem Wundertempel von Ephesus war viel zu beliebt, um auf diese Weise entthront werden zu können. So wurde sie zu Maria." Auch R. E. Witt, *The Importance of Isis for the Fathers* in *Studia patristica* 8,2 (1966), S. 144, zieht beide Göttinnen in seine Überlegungen mit ein: „Ephesus was a peculiarly fit place for the Blessed Virgin Mary to win the prestige hitherto enjoyed by the two pagan goddesses in their conjoint hegemony."

[83] Vgl. Dunand, III, S. 68. Eine Literaturübersicht gibt D. Kienast, *Cistophoren* in *JbNum.* 11 (1961), S. 159-188.

[84] Lit.: E. Fossel, *Zum Tempel auf dem Staatsmarkt in Ephesos* in *ÖJh* 50 (1972-75), 212-219; W. Alzinger, *Das Regierungsviertel* in *ÖJh* 50, *Beibl.*, Sp. 283-294; id. in *RE*, Suppl. 12 (1970), Sp. 1601.


N
Photogrammetr. Grundplan
m. Handaufn. erg. 1970-'71
0
1
2
3
4
5 m.
Aufgen. und gez.
St. Karwiese

Plan 1. Tempel auf dem Staatsmarkt von Ephesus tempels mit Krepidoma und einfacher Ringhalle von 6 x 10 Säulen entdeckt, der nach Ausweis der Baugrubenkeramik in der 2. Hälfte des 1. Jhs. v. Chr. errichtet wurde. Der Tempel war von Osten betretbar. Durch eine zwei Säulenjoche tiefen Vorhalle gelangte man in den Pronaos und anschließend in die fast quadratische (21 x 20 attische Fuß [85]) Cella. Die Breite (14,504 m = 49 attische Fuß) und die Länge (etwa 22,20 m = 75 attische Fuß = 50 attische Ellen) des Stufenunterbaues verhalten sich nahezu 2:3, ebenso die Breite des ganzen Naos (25 Fuß) zu dessen Länge (37 Fuß) [86].

Innerhalb der Peristasis in der Nordwestecke befindet sich ein etwa 50 × 50 cm breiter und ungefähr 5 m tiefer, senkrechter Schacht, der mit Amphorenscherben gefüllt war.

Altar konnte keiner nachgewiesen werden. Stattdessen befindet sich aber im selben Niveau des Tempels und genau in dessen Achse vor dem Eingang im Osten ein annähernd quadratisches (1,20 × 1,50 m) und 18 cm tiefes Wasserbecken mit Zu- und Abflüssen, das jedoch einer späteren Zeit, vielleicht der Wende vom 2. zum 3. Jh. n. Chr., angehört [87].

An für uns interessanten Kleinfunden kamen aus dem Schutt über dem Stereobat das unten zu besprechende [88] Amunsköpfchen, eine alexandrinische Terrakottastatuette [89] und ein Bronzeglöckchen [90] zu Tage, das von einem Sistrum stammen könnte [91]. Dazu kommt, daß bereits 1964 in einem Kanal in nächster Nähe ein kolossaler Porträtkopf gefunden wurde, der wahrscheinlich Antonius darstellt [92].

Der zuletzt genannte Kopf, die Kleinfunde, das Wasserbecken und der Schacht in der Nordwestecke veranlaßten den Ausgräber zur Annahme, daß es sich um einen Isistempel handeln könnte. In dem Schacht möchte er am ehesten einen Wasser- bzw. einen Brunnenschacht erkennen [93]. Durch die Datierung in die zweite Hälfte des 1. Jhs. v. Chr. bietet sich das Jahr 32 v. Chr. für die Errichtung des Tempels an: Am Beginn dieses Jahres waren, wie bereits ausgeführt [94], Antonius und Kleopatra, sowie die beiden Konsuln mit einem Teil des Senats in Ephesus.

---

[85] Fossel, S. 218.

[86] zu den Maßverhältnissen: Fossel, S. 216, 218.

[87] Nach den letzten Beobachtungen von Herrn Dr. Karwiese, die er mir freundlichst mitteilte, läßt sich eine frühere Phase des Beckens derzeit nicht nachweisen.

[88] Siehe unten, S. 57f.

[89] W. Alzinger, *Das Regierungsviertel*, Sp. 287, Abb. 29. Das Figürchen ist so sehr korrodiert, daß man nicht mehr erkennen kann, was es einst darstellte. Deshalb wird es hier nicht weiter behandelt.

[90] Heute leider verschollen.

[91] Bei dem von Alzinger, ebenda, Sp. 288, Abb. 30, abgebildeten Figürchen, das Kopf und Oberkörper eines Jünglings darstellt, kann ich keine Merkmale des Harpokrates erkennen. Meines Erachtens könnte es sich wohl um den jugendlichen Dionysos handeln.

[92] Alzinger, *ebenda*, Sp. 289f., Abb. 31.

Alzinger betont am Ende seiner Ausführungen jedoch ganz klar [95]: „All das, was hier zu diesem Tempel gesagt wurde, ist vorerst noch Vermutung". Das muß umsomehr hervorgehoben werden, als die Grabung noch keineswegs abgeschlossen ist und besonders die Beobachtungen am Wasserbecken nur vorläufigen Charakter haben. Da jedoch durch das Fundmaterial und die Vermutung des Ausgräbers die ägyptischen Kulte direkt angesprochen sind, fühlt sich der Verfasser dieser Studie verpflichtet, seine Gedanken zu dem Tempel vorzubringen, die freilich in gleicher Weise nur hypothetischen Charakter haben können [96].

Der Grundriß des Tempels ist, wie wir gesehen haben, rein griechisch; er könnte also auf eine griechische Gottheit als Inhaber weisen. Leider haben wir meines Wissens keine geeigneten Grundrisse von Tempeln für ägyptische Gottheiten aus dem 1. Jh. v. Chr. außerhalb Ägyptens oder in Alexandria, die wir zum Vergleich heranziehen könnten. Der Grundriß gibt also keinen sicheren Hinweis. Was den Schacht im Nordwesteck betrifft, sei betont, daß man in einem Tempel für ägyptische Gottheiten unbedingt Wasser für den täglichen Kult und verschiedene andere Riten [97] braucht; ein derartiger Schacht ist auch bei griechischen Tempeln sehr unüblich [98]. Vielleicht ist aber die Deutung als Wasserschacht noch nicht endgültig, sodaß wir ihn besser aus der Diskussion ausnehmen.

Auf Grund der Tatsache, daß das Reinigungsbecken for dem Tempel aus späterer Zeit stammt, könnte man prinzipiell auch als Hypothese annehmen, daß der ursprünglich einer griechischen

---

[93] Alzinger, *ebenda*, Sp. 289.

[94] Siehe oben, S. 23f.

[95] Alzinger, *Das Regierungsviertel*, Sp. 294.

[96] Ich möchte an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. Alzinger und Herrn Dr. Karwiese für die bereitwillig erteilten Auskünfte und die Diskussionen danken.

[97] Vgl. unten, S. 37-40.

[98] Nach der freundlichen Mitteilung von Herrn Prof. Alzinger.

Gottheit geweihte Tempel später, also vielleicht unter Caracalla, für ägyptische Gottheiten umgewidmet wurde [99]. Ein ähnliches Beispiel kennen wir von Kyme, wo in einen ionischen Tempel des 4. Jhs. v. Chr. im 2. Jh. v. Chr. die ägyptischen Götter einzogen [100].

Zu bedenken ist aber die historische Situation der Jahre 34-32 v. Chr. im östlichen Mittelmeerraum: Wie oben [101] dargelegt, waren Antonius und Kleopatra nachweislich bestrebt, ihre politisch-religiöse Stellung durch bauliche Aktivität in Verbindung mit der ägyptischen Religion zum Ausdruck zu bringen, und zwar an hervorragender Stelle: Auch die Statue der Kleopatra als Isis stand neben der des Antonius auf der Akropolis von Athen. Wenn nun der erwähnte Kolossalkopf, der ganz nahe beim Tempel gefunden wurde, 1. den Antonius darstellt und 2. tatsächlich mit dem Heiligtum in Verbindung steht, dann ist eine Erbauung desselben unter Antonius fast zwingend anzunehmen, da man kaum weiter als 42 v. Chr. mit der Errichtung zurückgehen wird können [102]. Wurde aber der Tempel unter Antonius erbaut, so muß man in erster Linie an Dionysos denken [103]. Am Ende des kurzlebigen ägypto-hellenistischen Großreiches (34-31 v. Chr.) ist jedoch ein Kult in einem Dionysosheiligtum in Ephesus, als Antonius und Kleopatra anwesend waren, ohne Verbindung mit Osiris oder überhaupt mit ägyptischen Gottheiten schwer denkbar. Demnach ergibt sich — immer unter der Annahme, daß die Verbindung des Kolossalkopfes (= Antonius) mit dem Tempel stimmt: Stand das Bauwerk bereits, so wurde höchstwahrscheinlich der ägyptische Kult mitaufgenommen; wurde es aber erst jetzt erbaut, ist es am naheliegendsten, an einen Tempel, wie er für Alexandria bezeugt ist, zu denken, nämlich an einen für Dionysos-Osiris (= Antonius) und — im Falle von Ephesus — wohl auch für Isis (= Kleopatra).

Die Annahme eines Dionysoskultes macht die Tatsache leichter verständlich, daß Octavian den Tempel später respektierte und dazu den Tempel des Divus Iulius und der Dea Roma errichtete [104].

---

[99] Diese Möglichkeit erwog Herr Dr. Karwiese in mündlicher Aussprache; ich danke ihm, sie hier wiedergeben zu dürfen.

[100] Salditt-Trappmann, S. 38.

[101] Siehe oben, S. 23f.

[102] Bei einer etwaigen Annahme, daß der Tempel erst unter Augustus errichtet worden wäre, hätte der Kolossalkopf aus der Argumentation auszuscheiden.

[103] Als solcher wurde er ja bereits nach Philippi in Ephesus begrüßt; vgl. oben, S. 20.

[104] Dio, LI,20,6; Alzinger, *Das Regierungsviertel*, Sp. 293. Daß Octavian

Ein einseitig ausgerichtetes Iseum, also praktisch ein Tempel für Kleopatra, hätte mitten auf dem Staatsmarkt von Ephesus die augusteische Zeit schwerlich überdauert. In einem Dionysosheiligtum ließ sich aber der ägyptische Kult wohl verschweigen. Freilich, als die ägyptischen Kulte wiederaufblühten, konnte man sich entsprechend der hier vorgetragenen Hypothese wieder an den ursprünglichen Zustand erinnert bzw. ihn hervorgekehrt haben. In dieser Zeit wurde — vielleicht unter Caracalla — das Reinigungsbecken vor dem Tempel gebaut; möglicherweise kam das Amunsköpfchen [105] auch damals in den Tempel. Denkmäler der ägyptischen Kunst, einschließlich solche aus pharaonischer Zeit, gehören jedenfalls zu den geläufigen Fundstücken in Sarapis- und Isisheiligtümern außerhalb Ägyptens [106]; in einem rein griechischen Heiligtum wären sie nicht erklärbar. Aber die Annahme, in dem Tempel könnte es bereits am Anfang oder fast am Anfang seiner Existenz einen ägyptischen Kult gegeben haben, stützt sich vornehmlich auf den ganz in der Nähe gefundenen Kolossalkopf, der höchstwahrscheinlich Antonius wiedergibt. Dionysos ist der naheliegendste griechische Gott, wenn wir nach einer engen Beziehung sowohl zu Antonius als auch zu den ägyptischen Gottheiten fragen [107].

---

nach seinem Sieg über Antonius und Kleopatra keineswegs dem Dionysoskult feindlich gesinnt war, zeigte jüngst I. Becher, *Augustus und Dionysos — ein Feindverhältnis?* in *ZÄS* 103 (1976), 88-101.

[105] Siehe unten, S. 57f.

[106] Vgl. Fraser, *Alexandria*, S. 266.

[107] Der Tempel stand im Stadtteil Embolos über einem alten Prozessionsweg (vgl. W. Alzinger in *RE*, Suppl. 12 (1970), Sp. 1595, dazu 1599). Auch in späterer Zeit zogen am Staatsmarkt Prozessionen vorbei, z.B. diejenige des Katagogienfestes (vgl. J. Keil in *ÖJh.* 29, 1935, S. 90f.). Dieses war ein Dionysosfest, das im Gebiet des Embolos vielleicht seinen Höhepunkt erreichte. Zwei in dem Bereich gefundene Denkmäler könnten, wie Keil vermutet, zu einem Dionysosheiligtum gehört haben (ebenda, S. 91f. mit Anm. 42). Dazu kommt das oben S. 29, Anm. 91, genannte Terrakottafigürchen aus unserem Tempel, das mich zuerst an einen Dionysoskult denken ließ. Herr Dr. Karwiese und Herr Prof. Dr. Alzinger teilten mir auch mit, daß sich in der Nähe des Tempels im Pollionymphäum beim Domitiansplatz eine Giebelgruppe gefunden hat, in der die Blendung des Polyphem dargestellt ist und deren Ausmaße auf unseren Tempel passen würden. Somit besteht die Frage, ob eine solche Giebelgruppe auf ein Dionysosheiligtum paßt. Zur häufigen gemeinsamen Verehrung des Dionysos mit den ägyptischen Gottheiten vgl. unten, S. 36 mit Anm. 123.

3. *Zum Serapeum: Architektur und Riten (Plan 2)*

Die Anhaltspunkte für Keil[108], den großen Tempel des 2. Jhs. n. Chr.[109] westlich der Agora dem Sarapis zuzuweisen, waren im besonderen unsere Inschriften Nr. 5 und 7 und das Bruchstück einer Statue aus ägyptischem Granit, das im Tempel gefunden wurde (Absch. D 5).

Beschrieben wurden die vorhandenen Überreste mit den nötigen Literaturhinweisen in jüngster Zeit ausführlich von Salditt-Trappmann[110], sodaß wir uns hier mit einer knappen Angabe der architektonischen Voraussetzungen begnügen können, die für den Kult notwendig waren. Im übrigen ist alles Wesentliche aus dem Grundriß (Plan 2) zu erkennen; er repräsentiert eine meines Wissens einmalige und bestens durchdachte Anlage.

Das Temenos bildet ein 73 × 106 m großer Hof, der im Norden, Osten und Westen mit 7 m tiefen Hallen umgeben war und wohl vor allem Prozessionen diente. Im Südteil des Hofes erreichte man über eine Monumentaltreppe den Tempel, einen Prostylos mit einer 8,20 m tiefen Vorhalle, die von acht korinthischen Säulen von ehemals 14-15 m hohen Schäften getragen wurde. Die Tempelfassade war durch je zwei rechts und links des Einganges vorspringende Pilaster gegliedert, die sich genau in der Verlängerung der vor ihnen stehenden Säulen befinden. Die Eingangstür mußte sehr hoch gewesen sein, vielleicht etwa 12 m, der ganze Tempel im Inneren etwa 15 m. Die Längsmauern des etwas erhöhten Hauptraumes enthalten sechs, etwa 3 m über dem Boden ansetzende Nischen, die 1 m tief und 2 m breit sind und wohl durch Bögen abgeschlossen waren. In ihnen befanden sich sicherlich Kultbilder. Im Süden ist eine weitere genau entsprechende Nische links und rechts von der großen Kultnische ausgegespart. In diesem Raum, dessen Rückwand noch 6 m hoch erhalten ist, stand eine wohl sehr hohe Statue.

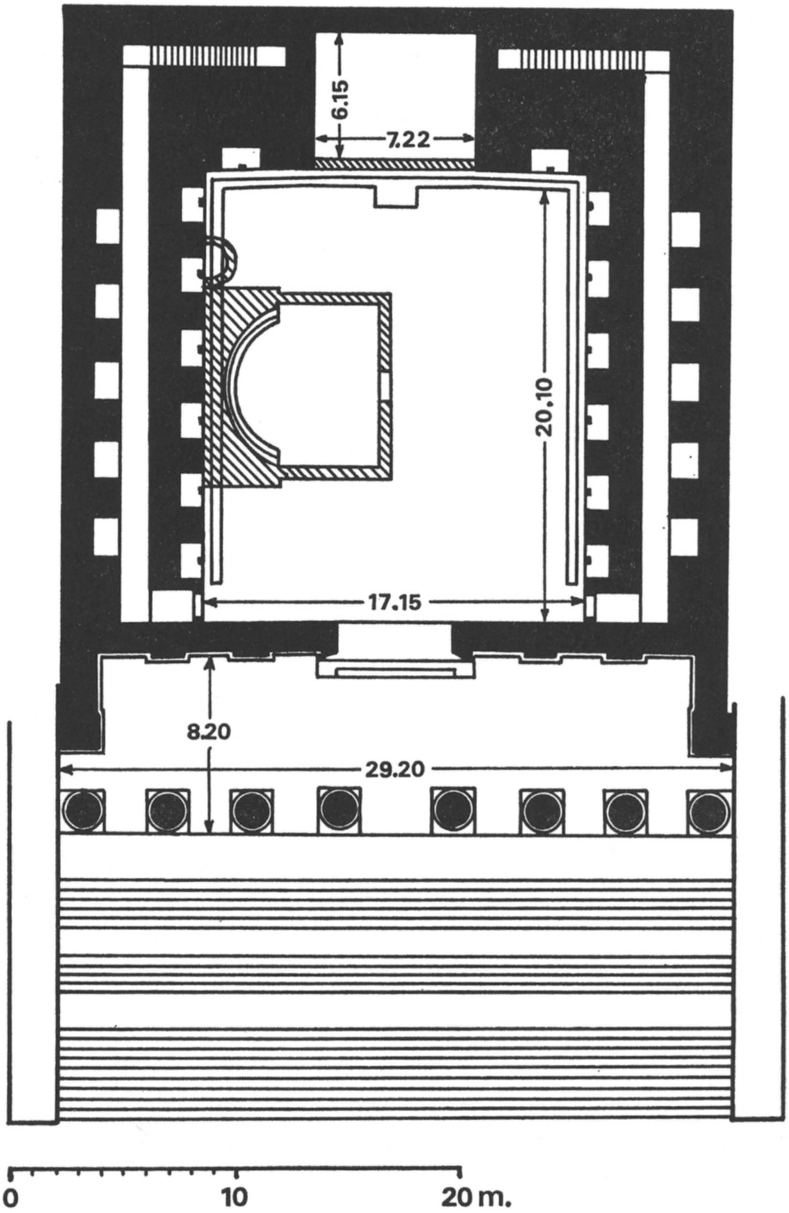
Mitten unter jeder der vierzehn Nischen der Cella mündet eine Wasserleitung. Ein sehr leicht abfallender Kanal, der unter der ersten Nische an den Seitenwänden beginnt, leitet das aus den Nischen fließende Wasser den Wänden entlang bis zur Mitte der Südseite vor der Schranke, die den Hauptraum von der großen

---

[108] Keil, 1954, S. 225.

[109] W. Alzinger in *RE*, Suppl. 12 (1970), Sp. 1653 vermutet den Beginn des 3. Jhs.

[110] Salditt-Trappmann, S. 26-32.


6.15
7.22
20.10
17.15
8.20
29.20
0
10
20 m.

Plan 2. Serapeum von Ephesus
(nach: *ÖJh* 18, 1913, Beibl. Sp. 82, Abb. 30).

Kultnische trennt: dort erweitert sich der Kanal zu einem kleinen, flachen Becken mit Abfluß. In der Rückwand der Kultnische ist ebenfalls vertikal eine starke Wasserleitung eingebettet.

Hinter den beiden seitlichen Nischenwänden verläuft jeweils ein 1,20 m breiter Gang, der auf der gegenüberliegenden Seite durch die Außenmauer begrenzt wird. Diese enthält zum Gang hin fünf wohl für Götterbilder bestimmte Nischen, die ebenfalls etwa 3 m über dem Niveau ansetzen, 2 m breit und 1,20 m tief sind. Der Zugang zu den Gängen von der Cella befindet sich an beiden Seiten vor der ersten Nische. Diese Gänge zwischen Innen- und Außenmauer knicken in schweren, pfeilerartigen Fundamenten links und rechts hinten im Gebäude rechtwinkelig ab und steigen stark an.

In der Cella wurden Steine mit Krümmungsradius gefunden, die darauf schließen lassen, daß der Tempel möglicherweise mit einem Tonnengewölbe überdacht war. Es könnte auf der inneren Mauer geruht haben, während die äußere als Stütze wirkte [111]. Das Tonnengewölbe scheint ein wesentliches Merkmal der Heiligtümer für ägyptische Gottheiten gewesen zu sein [112]. Die Abbilder solcher Tempel mit Rundgiebel und gewölbtem Dach sind sehr zahlreich, z.B. auf dem bekannten Nilmosaik von Palestrina [113]. In der nächsten Nachbarschaft von Ephesus ist die Basilika von Pergamon zu nennen, die durch ein Tonnengewölbe überspannt war [114].

Für den Kult sind vornehmlich drei Gegebenheiten interessant: die große Anzahl der Nischen, die Wasseranlagen und die Gänge.

Die Anzahl der Nischen übersteigt bei weitem die der in hellenistischer und römischer Zeit üblicherweise außerhalb Ägyptens verehrten ägyptischen Gottheiten. Allerdings fällt auf: in den Gängen befinden sich jeweils fünf Nischen und fünf ist auch die Zahl dieser Gottheiten: Sarapis, Isis, Anubis Harpokrates und Apis. Es haben also vielleicht in den beiden Gängen Statuen derselben Götter gestanden. Das könnte auch bei den Nischen in der Ost- und Westwand des Hauptraumes der Fall gewesen sein. Freilich muß man sich eine große Statue der Hauptgottheit, der der Tempel geweiht war, in der zentralen Kultnische vorstellen, also entweder

---

[111] R. Heberdey in *ÖJh.* 18 (1913), Sp. 81; Salditt-Trappmann, S. 28f.

[112] Vgl. die Zusammenstellung bei W. Weber, *Ein Hermes-Tempel des Kaisers Marcus* in *SBHeidelberg*, Jg. 1910, 7. Abh., S. 9-39; dazu P. F. Tschudin, *Isis in Rom* (Diss. Basel 1962), S. 27-29, der die ägyptischen Vorbilder bespricht.

[113] z.B. bei Weber, *loc.cit.*, S. 14, Abb. 3.

[114] Vgl. Salditt-Trappmann, S. 8.

Isis im Falle eines Iseums oder Sarapis in einem Serapeum. Wegen der Monumentalität der Kultnische und da die Statue Caracallas, die vor dem Treppenaufgang gefunden wurde, unter Opfern gerade an Sarapis geweiht war (Inschrift Nr. 7), wird man eher mit Keil für Sarapis als Hauptgottheit eintreten[115]. Wenn demnach an zentraler Stelle vermutlich eine monumentale Sarapisstatue gestanden hat, kann es sein, daß in den Nischen, am ehesten in den dunklen Seitengängen[116], für ihn Osiris eingetreten ist[117].

In den Nischen konnten sich zusätzlich auch Standbilder griechischer Gottheiten befunden haben, wie aus einer Weihung zweier ἱεραφόροι in Pergamon hervorgeht[118]: Ihr Opfer enthält Statuen oder Reliefs von Sarapis, Isis, Anubis, Harpokrates, Osiris, Apis, Helios zu Pferd mit einem Bittflehenden daneben, Ares und die Dioskuren[119]. Zu Helios meint Dunand[120], daß sein Abbild „paraît correspondre à celle du cavalier thrace". Ares könnte man mit dem ägyptischen Krieges- und Totengott *Wp-wꜣwt* identifizieren, der in Kôm esch-Schuqâfa als römischer Soldat gegenüber Anubis dargestellt ist[121]. Was die Dioskuren anlangt, so werden sie als Schützer der Schiffahrt gern der Isis zugesellt[122]. Von den anderen griechischen Gottheiten erscheint vor allem Dionysos häufig zusammen mit den ägyptischen[123]. Außerdem sei auf die bemerkenswerte Tatsache hingewiesen, daß in der Cella unseres Heiligtums gerade sieben Nischen einander gegenüber ausgespart sind, eine davon jeweils an der Stirnwand. Ohne auf die große Bedeutung der Zahl „7" im alten Ägypten eingehen zu wollen, sind hier zunächst die sieben Kultnischen im Tempel von Kasr el-Sagha (nördlich des Qarun-Sees, Fayum)[124] oder die sieben Nischen bzw. Kapellen im Sethos-Tempel von Abydos zu nennen. Dort sind die Kapellen Sethos I., Ptah, Re-Harachte, Amun-Re, Osiris, Isis und Horus geweiht; hinter den Kapellen befindet sich die große Osirishalle[125]. Die beste mir bekannte Parallele für Ephesus in Ägypten bietet das in die frühsaitische Zeit gehörende[126] Petamenophisgrab in Theben: Hier finden wir im tiefsten Stockwerk in der zentral gelegenen Sargkammer (Raum XXII)[127] einander gegenüber sieben Nischen, die direkt vom Boden ausgehen; auf sie gehen Gottheiten zu[128]. Eine Möglichkeit der Deutung könnte man vielleicht darin sehen, daß die jeweils sieben Nischen vielleicht den sieben *ḫprw* entsprechen, d.i. den sieben Konstitutionen der Seele, die die Gesamtheit der menschlichen Persönlichkeit bilden. Für den späten Isiskult ist bemerkenswert, daß der Isis sieben „Stolen" zugeschrieben werden, wobei die φύσις als Name vollständig für Isis eintreten kann[129].

---

[115] Es wird hier also nicht ganz dieselbe Auffassung vertreten, wie sie Dunand, III, S. 72 wiedergibt, nämlich, daß im ephesischen Kult nichts darauf hinweise, Sarapis hätte eine dominierende Stellung innegehabt. Zur Vermutung, daß der Tempel kurze Zeit auch für den Kaiserkult Caracallas gedient haben mochte, vgl. D. Knibbe in *RE*, Suppl. 12 (1970), Sp. 283, 1654.

[116] Vgl. unten, S. 41f.

[117] Zum Verhältnis von Osiris und Sarapis vgl. Fraser in *OpAth.* 3 (1960), S. 33; Vidman, *Isis*, S. 15; Hornbostel, S. 44-46; Stambaugh, bes. S. 37f., 52. Im mythologischen und jenseitsbezogenen Kontext, somit auch bei der Einweihung (s. unten, S. 40), begegnet Osiris statt Sarapis.

[118] SIRIS, Nr. 313; 1. Jh. v. Chr.

[119] Vgl. Dunand, III, S. 93f.

[120] Ebenda, S. 94.

[121] Vgl. F. W. v. Bissing bei Th. Schreiber, *Die Nekropole von Kôm-esch-Schukafa* (Leipzig 1908), S. 143 u. Taf. XXV (= *Exp. E. Sieglin, Ausgrabungen in Alexandria*, I). Neuerdings interpretiert hier aber J.-C. Grenier, *Anubis Alexandrin et Romain* (Leiden 1977), S. 37-39 (= *EPRO* 57) beide Darstellungen als Anubis.

[122] Vgl. z.B. eine alexandrinische Münze aus der Zeit Traians: *BMC Alexandria*, Nr. 451.

[123] Vgl. E. Michon, *Isis, Horus, et Sérapis accompagnés de Dionysos* in *MonPiot* 25 (1921-22), S. 229-236; Stambaugh, S. 57f., zur Beziehung des Osiris bzw. Sarapis zu Dionysos im ganzen, S. 53-59.

Die verzweigten Wasseranlagen waren besonders für die Reinigungsriten von Bedeutung. Die Wichtigkeit dieser Kulthandlung in den griechischen Isis- und Sarapistempeln zeigt sich klar darin, daß in jedem von ihnen ein besonderes System zur Herleitung des Wassers an die lokalen Gegebenheiten angepaßt ist[130]. Auch

---

[124] O. Menghin - K. Bittel, *Kasr el-Sagha* in *MDIK* 5 (1934), 1-10, bes. Abb. 2 auf S. 5; A. Badawy, *A History of Egyptian Architecture* II (Berkeley 1966), S. 70-73.

[125] A. M. Calverley - A. H. Gardiner, *The Temple of King Sethos I at Abydos*, I (London 1933), Taf. 1 A-B.

[126] Dagegen F. W. v. Bissing, *Das Grab des Petamenophis in Theben* in *ZÄS* 74 (1938), S. 26.

[127] J. Dümichen in *ZÄS* 21 (1883), Taf. II; id., *Der Grabpalast des Patuamenap*, I (Leipzig 1884), Grundriß vor Taf. I.

[128] Vgl. dazu v. Bissing in *ZÄS* 74 (1938), S. 23.

[129] Vgl. R. Reitzenstein, *Poimandres* (Leipzig 1904), S. 86f.: ἡ δὲ Φύσις ἑπτάστολος, περὶ αὐτὴν ἔχουσα καὶ ἐστολισμένη ἑπτὰ στολὰς αἰθερίους — τοὺς πλάνητας γὰρ ἀστέρας οὕτω προσαγορεύουσιν ἀλληγοροῦντες καὶ αἰθερίους <στολὰς τὰς ζώνας> καλοῦντες; P. Collomp, *Per omnia elementa* in *RevPhil.* (N.S.) 36 (1912), S. 200. Zur Gleichsetzung von φύσις und Isis vgl. R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit* (Meisenheim 1963), S. 48, Anm. 11.

[130] Dunand, III, S. 199.

Apuleius [131] sagt uns, daß das Wasser bei der morgendlichen Reinigung des Tempels aus dem Inneren des Heiligtums genommen wurde: „... *per dispositas aras circumiens sacerdos, rem divinam procurans supplicamentis sollemnibus, deae de penetrali fontem petitum spondeo libat*". Bei der morgendlichen Öffnung des Heiligtums war es die erste Aufgabe des Priesters, Wasser zu versprengen und Feuer anzuzünden [132]. Es hatte also auch das Feuer reinigende Kraft, aber wie Dunand [133] feststellt, „c'est surtout par les aspersions d'eau que s'accomplit la purification du temple". Nach Heron von Alexandria [134] standen in den ägyptischen Tempeln beim Eingang Lustralbecken (περιρραντήρια), wobei ein sich drehendes Bronzerad (ἁγνιστήριον) das Wasser versprühte. Höchstwahrscheinlich existierte dieses Gerät auch in den griechischen Heiligtümern ägyptischer Gottheiten [135].

Das Wasser, das aus den Wasserleitungen im Tempel floß und mit dem die eintretenden Gläubigen besprengt wurden, hielt man symbolisch für Nilwasser, wie uns es ausdrücklich Servius (*Aen.* II, 116) mitteilt: „in templo Isidis aqua sparsa de Nilo dicebatur" [136]. Salditt-Trappmann [137] weist darauf hin, daß die große Kultnische des ephesischen Heiligtums, in deren Rückwand eine Wasserleitung mündet, nicht nur für die Kultstatue gedient haben kann, sondern mit großer Wahrscheinlichkeit ebenfalls ein Wasserbassin enthielt. Dieses müßte für den Tempel die Nilquelle bedeutet haben. Die Wasserleitung selbst war aber vermutlich durch die große Kultstatue verdeckt, „wodurch die Herkunft des «Nilwassers» ein wenig geheimnisvoller geblieben wäre" [138]. Mit dem heiligen Wasser des Nils wird Osiris gleichgesetzt [139], d.h. die

---

[131] Apuleius, *met.*, XI,20.

[132] Porphyrius, *de abst.*, IV,9: θεραπεία διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος γίγνεται; vgl. Dunand, III, S. 198.

[133] Ebenda.

[134] Heron, *pneumat.*, I,32, II,32 (ed. W. Schmidt).

[135] Vgl. Dunand, III, S. 198f.

[136] Vgl. auch Juvenal, VI, 526-29.

[137] Salditt-Trappmann, S. 31.

[138] Ebenda.

[139] So ist Isis in Philae schwanger vom „göttlichen Wasser": H. Junker - E. Winter, *Das Geburtshaus der Isis in Philä* (Wien 1965), S. 11, Zl. 4. Vgl. Plut., *de Iside*, 32f.; Origenes, *contra Celsum*, V,38; E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Egypte Gréco-Romaine* (Paris 1969), Nr. 47, Nr. 52 (σοι δὲ 'Οσείριδος ἅγνον ὕδωρ Εἶσις χαρίσαιτο; 2. Jh. n. Chr.?); T. Neroutsos, *L'Ancienne Alexandrie* (Paris 1888), S. 94, Nr. 5 (δοί σοι ὁ Ὄσειρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ; 2. Jh. n. Chr.); *Inscriptiones Graecae* XIV, 1488, 1782; CIL VI, 20.616; R. Reitzenstein, *Poimandres* (Leipzig 1904), S. 86, Zl. 11.

Einnahme dieses lebensspendenden Wzssers von Seiten des Gläubigen bedeutet im Grunde die Einnahme von Osiris selbst und dadurch den Gewinn der Unsterblichkeit [140].

Die Wasseranlagen waren aber auch wesentlich für die Initiationsriten, wobei festzustellen ist, daß im griechischen Isiskult die Einweihung in Mysterien erst zur Kaiserzeit belegt ist [141]. Vorher sind auch keine Mysten bekannt [142]. Der Sarapistempel zu Ephesus war durch seine Architektur und Wasseranlagen für Mysterien und die dazugehörigen Weihen besonders geeignet. Bedeutung kam dabei den Becken zu, wie sie gut in den Anlagen von Gortyn [143], Delos [144], Pompeii [145], vor allem aber in der „Roten Halle" von Pergamon [146] zu erkennen sind: Hier gibt es ein 22 cm tiefes Reinigungsbecken und anschließend in Richtung auf das Hauptkultbild zu — durch einen Steg getrennt — ein 1,37 m tiefes Tauchbecken. Zum Tauchbad schreibt Apuleius (*met.*, XI, 1, 4): *„meque protinus purificandi studio marino lavacro trado septiesque summerso fluctibus capite"*. Wichtig ist also neben der gewöhnlichen Reinigung, daß der Kopf des Initianden unter das Wasser kommt. Nun gibt es aber Heiligtümer, wo das Tauchbecken fehlt wie z.B. in Gortyn [147]: Abgesehen von dem nur 10 cm tiefen Reinigungsbecken B gibt es dort eine Krypta, in die über dem Bogen der zentralen Nische ein Tonrohr mündet. Salditt-Trappmann [148] vermutet, daß hier an Stelle des Tauchbades das Wasser über den Kopf des Initianden geflossen sein wird, während er selbst vielleicht knietief im Wasser stand. In Ephesus konnte sich das unterhalb der Cellanischen hervorkommende Wasser über den Kopf dessen, der die Weihe durchmachte, ergießen. Möglicherweise mußte hier aber das Tauchbad nicht auf diese Art ersetzt werden. Wir haben gesehen, daß wahrscheinlich auch die große Kultnische, die vom Hauptraum durch eine Schranke getrennt ist, ein Wasserbassin enthielt. Dieses könnte unter Umständen auch für Tauchbäder der Mysten geeignet gewesen sein [149]. Die architektonische Gliederung würde in diesem Fall der von Pergamon entsprechen: zuerst ein flaches Reinigungsbecken, anschließend eine Schranke, dann ein Tauchbecken, dahinter die monumentale Kultstatue.

---

[140] Vgl. dazu Dunand, III, S. 212. Über das Waschen und Schmücken des Götterbildes berichtet eine Inschrift aus dem peloponnesischen Megalopolis: SIRIS, Nr. 42; dazu vgl. unsere Inschrift Nr. 5, s.v. ἀρχίστολος.

[141] Vgl. Dunand, III, S. 253.

[142] Vidman, *Isis*, S. 126.

[143] Salditt-Trappmann, Plan 6.

[144] P. Roussel, *Les Cultes Égyptiens à Délos du III^{e} au I^{er} siècle av. J.-C.* (Nancy 1916), S. 20,36,45 und Fig. 2,6; dazu Salditt-Trappmann, S. 15f., Anm. 36f.

[145] V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le Culte d'Isis à Pompei* (Paris 1964), S. 34f., Taf. I,4; dazu Salditt-Trappmann, S. 16, Anm. 38.

[146] Ebenda, Plan 2.

[147] Salditt-Trappmann, Plan 6.

[148] Ebenda, S. 64.

Die kultische Bedeutung des Bades, in dem der Initiand unbedingt mit dem Kopf unter das Wasser kommen mußte, liegt darin, daß er einen symbolischen Tod zu erleiden hatte, mythologisch ausgedrückt, erlebt er das Schicksal des im Nil ertrunkenen Osiris[150]. Da aber Osiris mit dem Nilwasser identisch ist, geht der Initiand durch sein Untertauchen völlig in Osiris ein, wodurch er bereits im diesseitigen Leben Einsichten erhält bzw. Erlebniszustände vorwegnimmt, die sonst erst im „Nach-Tod-Leben" erreichbar sind [151].

Zur Durchführung der Einweihungsriten waren jedoch nicht nur die Wasseranlagen nötig. Apuleius (*met.*, XI, 23) gibt uns dafür Anhaltspunkte: „*accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo*". Der Initiand gelangt also an die Schwelle des Todes, durchwandelt dann wie der altägyptische Tote die einzelnen Stadien des Jenseits und erhält dabei Einblick in die Geheimnisse der Welt. Er befindet sich auf jedem Fall in dunkler Umgebung (*nocte media*), sieht mit eigenen Augen die himmlischen und unterweltlichen Gottheiten, vor allem aber die Gottheit, der die Weihe gilt. Danach kehrt der Eingeweihte wieder aus den dunklen Gemächern auf die irdische Welt zurück, gereinigt, geläutert und wie neugeboren. Wesentlich ist also das Todeserlebnis in Verbindung mit dem Durchwandeln der *elementa*, die Anbetung der Gottheiten und das plötzliche Lichterlebnis.

---

[149] Vgl. ebenda, S. 31.

[150] Für ein Verständnis dieser Kulthandlung scheint Herodot II,90 aufschlußreich zu sein, wo ein von einem Krokodil Geraubter oder im Fluß Ertrunkener als übermenschliches Wesen gilt, jedenfalls mehr als ein gewöhnlich Verstorbener. Zu den Stellen in demotischen Texten und griechischen Zauberpapyri, die dasselbe Bild ergeben, vgl. F. Ll. Griffith, *Herodotus II,90, Apotheosis by drowning* in *ZÄS* 46 (1909), 132-134; H. Kees, „*Apotheosis by drowning*" in *Studies presented to F. Ll. Griffith* (London 1932), 402-405.

[151] Beim physischen Tod wird der Gläubige nach ägyptischer Vorstellung selbst zu Osiris. Zum Bad im Nil in Verbindung mit dem Nilkult und zum Weiterleben des Bades unter Christen und Moslems vgl. A. Hermann, *Der Nil und die Christen* in *JbAChr.* 2 (1959), S. 36, 48f.

Auf die Architektur des ephesischen Heiligtums übertragen, darf man zunächst für die Nischen die Statuen der *dei inferi* und *superi* in Anspruch nehmen, die durch Lampen erleuchtet gewesen sein konnten. Die *elementa* waren unter anderem durch das Wasser und das architektonisch nicht mehr nachweisbare Feuer repräsentiert [152]. Das dunkle Jenseits, das bei der Weihe durchwandelt werden mußte, könnte man sich am besten in unterirdischen Räumen vorstellen, wie etwa in den Anlagen zu Pergamon [153]. Für die ägyptischen Heiligtümer der Ptolemäerzeit sind Krypten charakteristisch. Man denke z.B. an die Krypten von Dendera [154] mit den Darstellungen des Schlangengottes im Lotus, d.h. der Entstehung des jugendlichen Harsomtus (*Ḥr smꜣ tꜣwj*) aus der Lotusblume [155]. Das Erfassen und Verstehen solcher Bilder für den Ursprung des Lebens bzw. der belebten Natur im gesamten bedeutete wohl die Erkenntnis von Grundgeheimnissen des Lebens und der Welt überhaupt. Das dürfte auch im Zentrum des Läuterungsweges gestanden sein, den der Initiand in den außerägyptischen Isis- und Sarapisheiligtümern durchzumachen hatte. Im Tempel von Ephesus haben sich aber (bis jetzt?) keine unterirdischen Anlagen feststellen lassen. Wir können also nur mit Salditt-Trappmann [156] annehmen, daß die beiden sicher dunklen Gänge zwischen Cella- und Außenwand für das Durchwandeln des Jenseits vorgesehen waren.

Sarapis war nun einerseits Unterweltsgott, in den Inschriften seit Hadrian wurde er aber auch als universaler Sonnengott aufgefaßt. Das kommt vor allem in der Formel Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι zum Ausdruck [157]. Hier erkennen wir wieder eine Vorstellung, die in Ägypten bereits seit Beginn des Neuen Reiches vorgegeben ist: die Vereinigung von Unterwelts- und Sonnengott, d.h. von Osiris und Re. Zugrunde liegt der Gedanke, daß der Sonnengott bei seiner Fahrt durch die Unterwelt zu Osiris wird; die Vereinigung ist im alten Ägypten aber nur von kurzer Dauer und wiederholt sich jede Nacht[158]. Sarapis konnte also, vor allem seit dem 2. Jh. n. Chr., ebenso als *deus inferus* wie als *deus superus* angebetet werden. Vielleicht entspricht das „Sehen der Sonne um Mitternacht" einem Gegenübertreten der großen Kultstatue.

---

[152] Zu den *elementa*: P. Collomp, *Per omnia elementa* in *RevPhil.* (N.S.) 36 (1912), 196-201; S. Eitrem, *Die vier Elemente der Mysterienweihe* in *SOsl.* 4 (1926), 39-59.

[153] Vgl. Salditt-Trappmann, S. 18-22.

[154] É. Chassinat - Fr. Daumas, *Le Temple de Dendera*, V-VI (Le Caire 1947-65), vgl. bes. V, Taf. CCCCXXXI-CCCCXXXVII.

[155] Vgl. G. Thausing, *Sein und Werden* (Wien 1971), S. 144.

[156] Salditt-Trappmann, S. 31.

[157] Vgl. Vidman, *Isis*, S. 116, 151.

Im ephesischen Heiligtum fällt auf, daß die seitlichen Gänge am Südende rechtwinkelig in Richtung zur Kultnische abknicken und stark nach oben führen. Nach Salditt-Trappmann[159] wäre es möglich, daß sich weiter oben ein Raum befunden hat, „der vielleicht aus dem Dach Licht empfangen haben kann". Auf jeden Fall war es irgendwie möglich nach oben zu gelangen, vielleicht über eine gewundene Treppe. Die schweren pfeilerartigen Fundamente, deren Bestimmung sonst nicht ganz einsichtig wäre, kann man sich wohl am ehesten als Grundmauern von Treppenhäusern östlich und westlich der großen Kultnische vorstellen. Vielleicht war in einer gewissen Höhe an beiden Seiten ein Durchbruch zum Raum der Statue gegeben, was eine Begehung derselben ermöglichte[160]. Sollten also die ansteigenden Gänge — wohl als Treppen — nicht ganz auf das Dach geführt haben, können wir uns einen Teil der Einweihungsriten wie folgt vorstellen: 1. Durchwandeln des dunklen Ganges und dabei Kontaktnahme mit den in den Nischen gegenwärtigen Gottheiten; 2. Aufstieg im Treppenhaus; 3. Anbetung des Sarapis, was einem geistigen *videre solem candido coruscantem lumine* um Mitternacht — wohl durch zahlreiche Lampen unterstützt — gleichgekommen sein konnte. Einen anderen Teil des Mysteriums machten sicher die Reinigungsriten durch Wasser in der Cella aus mit darauffolgender Anbetung von vorne.

Die Vorstellung vom Durchwandeln dunkler Stadien und des anschließenden Lichterlebnisses läßt sich in Ägypten seit dem Alten Reich nachweisen, und zwar einerseits für den Toten und andererseits im Kult. In vielfältiger Weise wurde diese Vorstellung baulich zum Ausdruck gebracht; der jenseitigen Sphäre entsprechen die Gänge in den Pyramiden, die in der Grabkammer enden, oder die langen Gänge in den Königsgräbern der 18. und 19. Dynastie, die zum sogenannten „Goldhaus" führen. In diesen Gängen finden wir in den sogenannten Unterweltsbüchern die Fahrt des Sonnengottes während der Nacht durch die Unterwelt dargestellt. Den vielleicht eindruckvollsten baulichen Ausdruck der genannten Vorstellung im diesseitigen Sonnenkult bilden die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie, wo auf das Durchwandeln eines dunklen Ganges der Aufstieg im Obeliskensockel erfolgt und daran anschließend das Erlebnis des gleißenden Sonnenlichtes am Fuße des Obelisken. In den ptolemäischen Tempeln führen dunkle Treppenhäuser auf das Dach, wo sich das sog. Osiriszimmer befindet.

---

[158] Vgl. E. Hornung, *Der Eine und die Vielen* (Darmstadt 1973), S. 86f., 148.

[159] Salditt-Trappmann, S. 31.

[160] Salditt-Trappmann, S. 32, sieht auch eine Möglichkeit der Begehung in der Mitte von hinten, allerdings über einer Höhe von 6 m, wo die Rückwand dann dicker gewesen sein müßte.

Das Erlebnis des Licht-Dunkel-Kontrastes charakterisiert aber nicht bloß die Isismysterien, sondern war bei den meisten Initiationsriten der späten Mysterienreligionen wesentlich, außer im Isiskult besonders in den eleusinischen Mysterien und denen des Mithraskultes [161]. Gegenseitige Beeinflussung wird zwar nicht ganz auszuschließen sein, jedoch reicht die ägyptische Tradition völlig aus, das Lichterlebnis der Isismysterien zu erklären.

C. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zu den Inschriften, die auf ägyptische Kulte Bezug nehmen

1. Zylindrisch gewölbte Platte aus weißem Marmor, deren genaue Fundstelle unbekannt ist; 1. Hälfte des 3. Jhs. v. Chr.[162]: Σαράπ[ιδι], Ἴσιδι, | Ἀνούβιδι, | θεοῖς συννάοις, | ὑπὲρ Μανίτου || τοῦ Κορράγου | τὴν [ὑ]πο[β]άσμωσιν [163] | Κεφάλων | κατὰ πρόσταγμα.

Literatur: Keil, 1947, S. 187 und Abb. 1; *id.*, 1954, S. 222, Nr. 2 mit Abb. 1; SIRIS, Nr. 296; Salditt-Trappmann, S. 27, Nr. 1; Dunand, III, S. 67f.

Ανούβιδι: Anubis bildet als dritte Gottheit mit Sarapis und Isis die in hellenistischer Zeit außerhalb Ägyptens übliche Trias [164]. Im 2. Jh. v. Chr. tritt bisweilen Harpokrates als vierter hinzu [165]. Anubis ist die einzige Gottheit aus dem engeren Osiriskreis, die ihre theriomorphe Gestalt bewahrt hat. Bei Plutarch [166] erscheint er als

---

[161] Zusammenfassende Angaben s. bei Gwyn Griffiths, S. 305.

[162] Keil, 1954, S. 222; Dunand, III, S. 67.

[163] oder: [ἀ]πο[β]άσμωσιν.

[164] Innerhalb Ägyptens steht er selten in Verbindung mit Isis und Sarapis: Fraser in *OpAth.* 3 (1960), S. 6, Anm. 7. — Zu Anubis in griechischer und römischer Zeit vgl. jetzt zusammenfassend J.-C. Grenier, *Anubis Alexandrin et Romain* (Leiden 1976) (= *EPRO* 57); weiters vgl. J. Hani, *La Religion égyptienne dans la pensée de Plutarque* (Paris 1976), S. 56-61, 215-217, 396-398.

[165] Vgl. Vidman, *Isis*, S. 16f.; G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland* (Leiden 1969), S. 64 (= *EPRO* 12).

[166] *De Iside*, 14; Vgl. Th. Hopfner, *Plutarch, Über Isis und Osiris*, I (Prag 1940), S. 47f.; J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's de Iside et Osiride* (Cambridge 1970), S. 316-319. Im magischen Pap. Harris, VII/7-8 (H. O. Lange, *Der magische Papyrus Harris*, København 1927, S. 61) aus dem Neuen

Sohn des Osiris aus einer außerehelichen Verbindung mit Nephthys und in einem magischen, demotischen Papyrus [167] ebenfalls als Sohn des Osiris. Als Sohn von Isis und Osiris kennen wir ihn u.a. vom Pap. Jumilhac (Ptolemäerzeit) oder von einem griechischen Isishymnus [168]. Diodor [169] nennt ihn σωματοφύλαξ des Osiris und der Isis. Die völlige Hellenisierung, wie wir sie bei Isis und Sarapis erkennen, war bei Anubis nicht so einfach. Eine besondere Nähe zu dem Unterweltsgott Sarapis war zunächst dadurch gegeben, daß Anubis seit ältester Zeit die Rolle eines Führers durch das Totenreich zukam [170], er also selbst Totengott war. Im Anschluß daran wurde er mit *Hermes psychopompos* gleichgesetzt [171]. Der Hermanubis der Kaiserzeit wurde schließlich als junger Mann mit Kalathos völlig griechisch dargestellt [172]. Die Athener weihten bereits 130/29 v. Chr. dem Anubis im delischen Serapeum C eine Kapelle [173], in Alexandria hatte er zur römischen Zeit einen eigenen, offenbar reich ausgestatteten Tempel [174], erreichte jedoch niemals die Popularität von Sarapis und Isis.

Für die Situation in Ephesus ist interessant, daß wir vom nahen Smyrna bereits aus dem Anfang des 3. Jhs. v. Chr. eine Dedikation der Synanubiasten [175] kennen. Nach Vidman [176] handelt es sich hier um einen Privatverein von Anubisverehrern, dessen Mitglieder alle ägyptischen Ursprungs gewesen sein dürften, da im Katalog z.B. zweimal der Name Horos und dreimal Apollonios vorkommt [177].

Reich erscheint er in der Form Anubis-Sopdu als Sohn des Re und der Nephthys.

[167] Fr. Ll. Griffith - H. Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* (London 1904), S. 29 (col. II,19).

[168] P. Jumilhac II, 13; III, 25; IV, 2; V, 1; VI, 2-7; XII, 4 (J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac,* Paris 1962, S. 114-117, 122); *Corpus Inscriptionum Graecarum,* Nr. 3.724. Zur Genealogie des Anubis im Osirismythos vgl. Grenier, *loc.cit.*, S. 18f. Gewöhnlich gilt jedoch seit ältester Zeit (Pyr. 2080) die Hesat aus Atfih als Mutter des Anubis.

[169] Diodor, I,87,2, wahrscheinlich nach Hecataeus von Abdera.

[170] So bewacht er auch den Eingang zur großen Katakombe von Kôm esch-Schuqâfa: s. oben, S. 36 mit Anm. 121.

[171] Vidman, *Isis,* S. 17; Vgl. dazu eine Weihung an Hermes durch Isismysten: F. K. Dörner, *Inschriften und Denkmäler aus Bithynien* (Berlin 1941), S. 107f., Nr. 123f., Taf. 41; Dunand, III, S. 172.

[172] Fraser, *Alexandria,* S. 262.

[173] Dunand, II, S. 94.

[174] Fraser, *Alexandria,* S. 262 mit Anm. 582; S. 270 mit Anm. 664.

[175] SIRIS, Nr. 305.

[176] Vidman, *Isis,* S. 44.

[177] Ebenda, S. 44f., vgl. S. 75.

θεοῖς συννάοις: Sprachlich besteht die Möglichkeit eines additiven („und den θεοὶ σύνναοι") oder appositionellen Anschlusses („dem Sarapis, der Isis und dem Anubis, den θεοὶ σύνναοι"). Vom Inhalt her ist bloß letztere Auffassung haltbar, da Anubis ebenso wie Apis oder auch Harpokrates ein typischer θεὸς σύνναος zu Isis und Sarapis ist[178]. So werden auch in einer Weihung in Amorgos aus dem 2. Jh. v. Chr. Sarapis, Isis und Anubis als θεοὶ σύνναοι καὶ σύμβωμοι[179] bezeichnet, woraus klar hervorheht, daß sich im dortigen Serapeum Altäre und Statuen dieser drei Gottheiten befanden.

ὑπο- vel ἀποβάσμωσιν: Der Terminus bezeichnet nach Keil[180] wohl den Stufenunterbau eines vielleicht runden Altares[181].

κατὰ πρόσταγμα: Parallel dazu kennen wir von Tenos eine Weihung aus dem 2. Jh. v. Chr. an die Trias Sarapis, Isis und Anubis κατὰ πρόσταγμα dieser Gottheiten[182]. Ähnliche Formeln sind κατ' ἐπιταγήν und, da solche Weisungen im allgemeinen im Traum erteilt werden, καθ' ὅραμα, κατ' ὄναρ bzw. κατ' ὄνειρον[183]. Für diese Form der göttlichen Offenbarung (χρηματισμός[184]) verwendet Apuleius[185] den Terminus *oraculum*, um eine Erscheinung der Isis dem Lucius gegenüber zu bezeichnen. Es wird also vermutlich auch in unserem Fall ein Traum den Anstoß gegeben haben, am ehesten während der Inkubation. Träume spielten schon in der alten ägyptischen Vorstellungswelt eine große Rolle. In der Lehre für König Merikare (136 f.) heißt es: „Er (scil. der Gott) hat ihnen (scil. den Menschen) die Magie erschaffen als Waffen, um den Schlag des bösen Ereignisses abzuwehren, und Träume in der Nacht wie am Tage"[186]. Traumdeutung ist somit seit der 1. Zwischenzeit belegt. Die Träume, in denen eine Gottheit zumeist dem König erschien, hatten im allgemeinen eine Aufmunterung zum Kampf in Verbindung mit einer Siegesverheißung zum Inhalt. Vielleicht der bekannteste Traum aus dem alten Ägypten, in dem ein Gott einen wirklichen Befehlt erteilt, ist uns auf der sog.

---

[178] Vgl. Grimm, (s. oben S. 43, Anm. 165) S. 63.
[179] SIRIS, Nr. 146; Dunand, II, S. 120.
[180] Keil, 1954, S. 222.
[181] Vgl. dazu Dunand, III, S. 67.
[182] SIRIS, Nr. 152; Dunand, II, S. 118.
[183] Vgl. Dunand, III, S. 156, 260.
[184] Vgl. ebenda, S. 156, Anm. 3.
[185] Apuleius, *met.*, XI,7,13.
[186] Vgl. A. Volten, *Zwei altägyptische politische Schriften* (København 1945), S. 75f.

Traumstele Thutmosis' IV. beim Gisasphinx [187] überliefert. In unseren Themenkreis gehört der Traum Ptolemaios' I., in dem er den Befehl erhielt, das Kultbild des Zeus-Hades von Sinope nach Alexandria zu schaffen [188]. Analog zu unserem Fall erhielt ein gewisser Zoilos von Aspendos nach einem in das Jahr 257 v. Chr. datierten Brief [189] angeblich im Traum von Sarapis die Weisung, einen Tempel zu errichten; dessen Lokalisierung ist zwar problematisch, doch muß es sich um eine Stadt an der syrischen oder kleinasiatischen Küste handeln [190]. Auch Isis konnte an Stelle von Sarapis im Traum erscheinen [191].

Die bekanntesten Heiligtümer Ägyptens, in denen Inkubation — im besonderen für Heilzwecke wie in den griechischen Asklepiosheiligtümern — und Traumdeuterei gepflegt wurden, sind die Kapelle Ptolemaios' VII. von Deir el-Bahari, das „Sanatorium" von Dendera, die Serapeen von Memphis, Alexandria und Kanopos und das „Oratorium" des Bes in Abydos [192]. Die ägyptische Bezeichnung für Traumdeuter ist „Schreiber des Lebenshauses" (*sš pr ʿnḫ*)[193]. Ihm entspricht ein Oneirokrites im Kult der ägyptischen Gottheiten, der in hellenistischer Zeit, in die ja unsere Inschrift gehört, außer in Memphis (als ἐνυπνιοκρίτης) und Alexandria nur auf Delos [194] und in Athen belegt [195] ist.

Für uns ist interessant, daß der wohl berühmteste Traumdeuter des 2. Jhs. n. Chr. aus Ephesus stammt: Artemidoros, der ein Werk *Onirocritica* in vier Büchern verfaßte. Er berichtet darin auch von nächtlichen Erscheinungen des Sarapis, wobei interessant ist, daß in vier Fällen derjenige, der den Gott im Traume gesehen hat, nachher stirbt (*Onirocritica* V, 26, 92-94). Der Gott der Unterwelt kann also auch eine Weissagung des Todes bedeuten [196]. In der raffinierten Überarbeitung des Stoffes aus älteren griechischen

---

[187] W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, 19 (Berlin 1957), S. 1539-1544; S. Sauneron, *Les Songes et leur interprétation dans l'Egypte ancienne* in *Les Songes et leur interprétation* (Paris 1959), S. 23f.

[188] Plut., *de Iside*, 28; Tacitus, *hist.*, IV, 83-84.

[189] C. C. Edgar, *Zenon Papyri*, I (Cat. Caire) (Le Caire 1925), Nr. 59034.

[190] Vgl. Dunand, III, S. 7f.; Sauneron, *loc. cit.*, S. 46.

[191] Dunand, II, S. 104, Anm. 5 von S. 103; 105. Zu Sarapiserscheinungen im Traum und den Formeln vgl. auch Stambaugh, S. 49, Anm. 1.

[192] Vgl. Sauneron, *loc. cit.*, S. 48-52.

[193] Dazu: A. Volten, *Demotische Traumdeutung* (Kopenhagen 1942), S. 17-44; J. Vergote, *Joseph en Égypte* (Louvain 1959), S. 48-52, 66-73.

[194] Hier ist auch eine ὀνειροκρίτις belegt: P. Roussel, *Les Cultes égyptiens à Délos du III*^{e} *au I*^{er} *siècle av. J.C.* (Nancy 1916), Nr. 175, C, b, *Zl.* 10.

[195] Vgl. Vidman, *Isis*, S. 55.

[196] Vgl. Dunand, I, S. 65.

Traumbuchautoren durch Artemidoros schimmert altägyptisches Material durch. Er und seine Vorgänger haben dabei nicht nur altägyptische Bilder und Wortspiele verwendet, sondern wir finden im Werke des Ephesiers auch Beispiele der Deutung, die unzweifelhaften Zusammenhang mit ägyptischer Traumauslegung zeigen [197].

2. Bruchstück aus weißem Marmor mit der Bauinschrift eines Heiligtums. Nach Keil [198] jünger als unsere Nr. 1 und gehört in die dauernde Periode der ptolemäischen Herrschaft über Ephesus (244-204 v. Chr.):

---νου ἱδρύσατο | κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ | τὸ ἱερό[ν], vac. καὶ τὸν ναὸν | ᾠικοδόμησεν καὶ τὸ τέμενος || ἀνέδειξεν ἱερὸν τοῦ θεοῦ προσ|τάξαντος, ἱερεὺς γενόμενος | Γλαυκίας Μενεκράτους.

Literatur: Keil, 1954, S. 222, Nr. 3; SIRIS, Nr. 297; Salditt-Trappmann, S. 26; Dunand, III, S. 67f.

Die Formeln κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ und τοῦ θεοῦ προστάξαντος sind so typisch für Sarapis, daß diese Inschrift mit größter Wahrscheinlichkeit dessen Kult zugeordnet werden darf. Nach Keil [199] haben wir hier „die Bauinschrift des ersten mit einem regelmäßigen Kult ausgestatteten Serapeions von Ephesus vor uns". Den Kommentar zu den Formeln des göttlichen Auftrages s. bei Nr. 1.

3. Orthostatenplatte aus weißem Marmor die vor der Bibliothek im Fußboden sekundär verwendet wurde; 1. Jh. v. Chr.[200]:

---Σαράπιδι ἀνέθηκεν

Literatur: Keil, 1954, S. 222f., Nr. 4; *id.*, 1947, S. 188; SIRIS, Nr. 298; Salditt-Trappmann, S. 27, Nr. 2; Dunand, III, S. 68, Anm. 1.

Die Inschrift steht zu beiden Seiten einer etwa kreisrunden abgearbeiteten Stelle, an der sich nach Keil entweder ein Kranz oder eine Protome in Hochrelief befunden haben mag.

4. Verschollene, von Cyriacus bei den Hafenthermen abgeschriebene und von Wood beim Theatergymnasium gesehene Marmorbasis; 2. Jh. n. Chr.[201]:

---

[197] Vgl. dazu A. Volten, *Demotische Traumdeutung* (Kopenhagen 1942), S. 71, 73-78.

[198] Keil, 1954, S. 222.

[199] Ebenda.

[200] Ebenda, S. 223.

[201] Keil, 1954, S. 224; Dunand, III, S. 69.

'Επὶ πρυτάνεως Γ. Κλαυδίου | Τιτιανοῦ Δημοστράτου, υἱοῦ | ἀρχιερέως, ἱερατεύοντος | Γ. Σοσσιανοῦ Μ. Πομπώνιος || Λαγ(.τ)εῖνος ἀνέθηκεν Ἴσιδι | καὶ Σαράπιδι φιάλην καὶ | σπονδεῖον λ(ιτρῶν) β', οὐν(κιῶν) ζ', γρ(αμμάτων) β', δηναρίων σλ' | ναυβατούντων Λυκίδα καὶ | Χαριδήμου τοῦ Χαρ[ιδήμου?]

Literatur: O. Riemann in BCH 1, (1877), S. 292, Nr. 81; Drexler, S. 91, a; Benndorf, *Forschungen in Ephesos*, I (Wien 1906), S. 70; Keil, 1954, S. 223-225, Nr. 5; SIRIS, Nr. 302; Salditt-Trappmann, S. 27, Nr. 3; Vidman, *Isis*, S. 83; Dunand, III, S. 70; Hornbostel, S. 289.

ἀρχιερέως: Der Titel ἀρχιερεύς scheint im Isiskult normalerweise nicht den höchsten Grad in der Priesterhierarchie auszudrücken, da selbst in bedeutenden Isisheiligtümern der oberste Priester bloß als ἱερεύς bezeichnet wird [202].

φιάλην καὶ σπονδεῖον: Vgl. SIRIS, Nr. 181, eine rhodische Inschrift des 3.-2. Jhs. v. Chr. [203], in der dem Sarapis eine silberne Phiale geweiht wird. Eine Phiale bzw. Patera hält Sarapis selbst häufig in der Hand [204], und aus der Spätantike sind etwa ein Dutzend solcher Phialen aus Serpentin, Schiefer, Steatit und anderen Materialien bekannt [205]. Ihre Innenseiten stellen Büsten von Isis und Sarapis entweder in Frontalansicht oder einander zugewandt dar.

Zu den Libationsgefäßen im Isiskult vgl. Apuleius, *met.*, XI, 10 (274, 11) [206] und XI, 20, wo er den Terminus σπονδεῖον ins Lateinische überträgt (*spondeo libare*) und damit ein Libationsgefäß meint, das bei der morgendlichen Reinigung des Tempels Verwendung fand. Die σπονδαί, die neben den θυσίαι zu den wichtigsten Opfergaben gehörten [207], „destinées à assurer la nourriture de la divinité" [208], waren Libation von Milch und Wasser. Dieses hielt man in gleicher Weise für Nilwasser, wie jenes, das man für Reinigungsriten verwendete.

ναυβατούντων: Die ναυβατοῦντες Lykidas und Charidemes sind nach Vidman [209] mit den Nauarchen (ναύαρχοι, ναυαρχοῦντες) bzw. Trierarchen, Hieronautai oder Naubatai der anderen Inschriften

[202] Dunand, III, S. 145f.

[203] Hornbostel, S. 289, Anm. 7.

[204] Ebenda, S. 290, Anm. 2.

[205] Behandelt, ebenda, S. 286-291; vgl. F. W. v. Bissing, *Steingefäße* (Wien 1904), Nr. 18.755.

[206] Dazu Gwyn Griffiths, S. 208-210.

[207] Dunand, III, S. 203.

[208] Ebenda, S. 206.

[209] Vidman, *Isis*, S. 83, 87.

identisch. Die Nauarchen sind bisher nur aus Inschriften bekannt, und zwar aus Byzantion, Eretria, Tenos, Elaia, Kios, Nikomedia, Tomis, von dieser ephesischen Inschrift, aus Rom, Misenum und vielleicht aus Sinope und Seleukia in Syrien [210]. Da die Nauarchen erst in Inschriften der Kaiserzeit häufig auftreten [211], wurden sie als Institution wohl durch die neue ägyptisierende Woge ins Leben gerufen, die ab Caligula voll bemerkbar wird. Die Organisation dieser Leute ist sehr verschieden. Wir treffen manchmal an Heiligtümern einen isoliert stehenden Nauarchen, dann wieder einen ganzen Kultverein, wobei vielleicht aus der Tatsache, daß in Ephesus zwei ναυβατοῦντες genannt sind, eher an Mitglieder eines solchen Vereines gedacht werden darf [212]. Ihre Aufgabe war die Veranstaltung des Festes der Ploiaphesia (*Navigium Isidis*) [213]. Damit beweist uns die Inschrift, daß dieses Fest in Ephesus gefeiert wurde, eine Tatsache, die für eine Hafenstadt mit einem Tempel ägyptischer Gottheiten selbstverständlich ist.

Die Marmorbasis mit der Inschrift war wohl im Haupttheiligtum der ägyptischen Gottheiten in Ephesus aufgestellt [214].

5. Bruchstück eines Architravs, das 1926 im Schutt des Torbaues des großen Tempelbezirkes westlich der Agora gefunden wurde. Das Fragment stammt vermutlich von der Bauinschrift der Hallen dieses Bezirkes und war für Keil ein wichtiges Argument für die Zuweisung des Heiligtums an ägyptische Gottheiten [215]; daher wohl 2. Jh. n. Chr.

[ἀρχ]ίστολος καὶ ν[εωκόρος]

> Literatur: Keil, 1954, S. 225f., Nr. 6; *id.*, 1947, S. 189; SIRIS, Nr. 299; Salditt-Trappmann, S. 26, Anm. 5; Dunand, III, S. 69 mit Anm. 3.

ἀρχίστολος: Möglicherweise gab es daneben in Ephesus ὑπόστολοι oder auch ἱερόστολοι [216].

Die Stolisten gehören unter den ägyptischen Priestern nach dem „Propheten" zu den höchsten Würdenträgern und sind sehr oft in Ägypten selbst bezeugt. Ihr ägyptischer Titel ist bezeichnenderweise *ḥrj-sšt3* „der über dem Geheimnis [217]". Außerhalb des Nillandes kennen wir sie hauptsächlich aus Athen von Inschriften des 2. und 3. Jhs. n. Chr. [218]. Einer von ihnen, Aurelios Epaphroditos, ist auch als ἱερεὺς στολιστής von Isis und Sarapis bezeichnet [219]. Dazu kommen noch Belege von Eretria und Demetrias [220]. Bisweilen erscheint der Stolistes unter den Priestern sogar an erster Stelle, was nach Vidman [221] damit zusammenhängen könnte, daß er vielleicht den Tempelschatz verwaltete.

---

[210] Ebenda, S. 78-84.

[211] Ebenda, S. 85; bloß von Eretria kennen wir Nauarchen bereits in späthellenistischer Zeit: ebenda, S. 86.

[212] Vgl. ebenda, S. 86f.

[213] Vgl. SIRIS, Nr. 130.

[214] Vgl. Keil, 1954, S. 224.

[215] Keil, 1954, S. 225.

[216] Vgl. ebenda.

Die wesentliche Funktion der Stolisten war jedoch das Waschen, Salben, Schmücken und Bekleiden der Kultstatuen [222]. Das zeigen die Weihegeschenke an Juwelen und Kleidern an Isis, die z.B. auf Delos, in Thessalonike oder Pergamon gefunden wurden. Entsprechend ihrer Aufgabe werden sie in den Dekreten von Kanopos und Memphis als οἱ εἰς τὸ ἄδυτον εἰσπορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν [223] umschrieben. Der hieroglyphische Text nennt sie dort *ḥrjw-sšt3 ʿbw-nṯr ʿḳ r bw ḏsr* (*r*) *smʿr nṯrw m sṯt.sn* [224] „die *ḥrjw-sšt3* die Reinen Gottes, welche in das Heiligtum eintreten, um die Götter mit ihren Gewändern zu bekleiden". Den Terminus *ḥrjw-sšt3* übersetzt Daumas [225] hier mit „Mysterienpriester". Bei diesen ägyptischen Dokumenten wird man freilich eher an ἱεροστολισταί [226] bzw. ἱερόστολοι [227] denken, als an ἀρχιστολισταί [228].

Die Tätigkeit der Stolisten an den Statuen gehörte zu den wichtigsten, wahrscheinlich täglich durchgeführten Kulthandlungen, die die Belebung des Kultbildes bewirkten. Wenn auch im klassisch griechischen Kult die Statue etwas von der Natur der Gottheit besitzt [229], so erkennen wir hier doch ein typisches und ursprünglich ägyptisches Phänomen im hellenisierten Kult. Es scheint somit auch in den Heiligtümern der ägyptischen Gottheiten im griechischen Raum die Statue Sitz der Gottheit gewesen zu sein, die sich Dank der Riten in ihr manifestiert und sie belebt [230]. Die Stolisten mußten also die ägyptischen Riten der Toilette der Statue gekannt haben. Dem entspricht auch die Einführung des Kultes durch gebürtige Ägypter nach Eretria und Demetrias [231], wo wir die erst sonst zur Kaiserzeit bezeugten Kollegia der Hypostolen bereits im 3. (Eretria) und 2. Jh. v. Chr. (Demetrias) kennen [232]. Ägyptisch daran ist auch, daß der Verein der Hypostolen ein Priesterkollegium ist und kein Verein von gläubigen Laien [233].

---

[217] Vgl. H. Kees, *„Gottesväter" als Priesterklasse* in *ZÄS* 86 (1961), S. 125; J. Vergote, *Joseph en Égypte* (Louvain 1959), S. 83f.

[218] Vidman, *Isis*, S. 62; SIRIS, Nr. 16-17, 19, 25, 27; Dunand, III, S. 153.

[219] SIRIS, Nr. 27.

[220] SIRIS, Nr. 75, 102; Dunand, III, S. 201; P. Bruneau, *Le Sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie* (Leiden 1975), S. 73f., Inschr. III (= *EPRO* 45).

[221] Vidman, *Isis*, S. 62.

[222] Vgl. Dunand, III, S. 153f., 201.

[223] R. Lepsius, *Das bilingue Dekret von Kanopus*, I (Berlin 1866), S. 19 (Canopus-Dekret, Zl. 4); vgl. U. Bouriant, *La Stèle 5.576 du Musée de Boulaq et l'inscription de Rosette* in *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes* 6 (1885), S. 15.

[224] Lepsius, *loc. cit.*, S. 25 (Kanopos-Dekret, Zl. 2-3).

[225] F. Daumas, *Les Moyens d'expression du Grec et de L'Égyptien* (Le Caire 1952), S. 182.

[226] Porphyrius, *de abstinentia*, IV, 8.

[227] Plut., *de Iside*, 3.

[228] Vgl. Daumas, *loc. cit.*, S. 182, Anm. 2.

νεωκόρος. Dem νεωκόρος, den wir auch aus Inschriften von Thessalonike, Kos, Mylasa, Iasos, Priene und Laodikea kennen [234], entspricht der Titel ζάκορος, der in Athen, Delos und Eretria üblich war. Es handelt sich hier um einen Tempelwächter und gewöhnlichen Gehilfen des obersten Priesters, der wohl auch beim Opfer half. Seine Funktion ist typisch griechisch und findet sich im Kult verschiedener Gottheiten, „in Ägypten nur im Kult des Sarapis und der Tyche, also unter griechischem Einfluß" [235]. Während die Neokoren in hellenistischer Zeit eine rein griechische Institution sind, die im Ostteil des Imperiums bis in die Kaiserzeit überlebt, ändern sich im Westen in der Kaiserzeit sowohl die Form als auch der Inhalt [236]. Vermutlich im 2. Jh. n. Chr., wohl im

[229] L. Gernet - A. Boulanger, *Le Génie Grec dans la Religion* (Paris 1932), S. 99.

[230] Dunand, III, S. 200.

[231] Vgl. Vidman, *Isis*, S. 73; für Eretria: Bruneau, *loc. cit.* Anm. 220, S. 104f.

[232] Ebenda, S. 62.

[233] Ebenda, S. 62f. Die Stolisten hatten auch im Nilkult Bedeutung, wobei sie jedoch nicht die Aufgaben hatten, die ihr Name ausdrückt, „car les statues de Hapi, dédiées à d'autres dieux, n'étaient pas revêtues de vêtements qu'on ôtait." (D. Bonneau, *La Crue du Nil*, Paris 1964, S. 387.) Im Nilkult war der Stolistes eine Art Zeremonienmeister und wählte die Opfer aus. Vor allem regelte er die Zeremonie, bei der man zur Zeit, als das Wasser anstieg, zum Fluß ging, um das neue Wasser in einem wertvollen Gefäß zu sammeln. In den Osirisprozessionen hielt er das Ellenmaß (πῆχυσ) und das Libationsgefäß (σπονδεῖον) (ebenda, S. 388).

[234] Dunand, III, S. 159.

[235] Vidman, *Isis*, S. 54. Vgl. K. Hanell, *Neokoroi* in *RE* 16,2 (1935), Sp. 2422-2428; W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, I (Leipzig 1905), S. 113f.; Suda *s.v.* ζάκορος, κόρη und νεωκόρος, Hesychius, *s.v.* νεοκόρος.

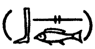
[236] Vidman, *Isis*, S. 60.

Zusammenhang mit dem Umbau des alexandrinischen Serapeums und mit der Reorganisation des Kultes unter Hadrian, wird aus dem Tempelwächter eine hochgestellte Persönlichkeit, was auch im Titel νεωκόρος τοῦ μεγάλου Σαράπιδος zum Ausdruck kommt [237].

6. Widmung einer Isisstatue mit Altar; Zeit des Antoninus Pius.

[Ἀρτέμιδι Ἐφεσίᾳ] | καὶ αὐ[τοκράτορι Τ(ίτῳ) Αἰλί]ῳ | Ἁδριανῷ Ἀντωνείνῳ | Καίσαρι Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ | καὶ τῇ πρώτῃ καὶ μεγίστῃ || μητροπόλει τῆς Ἀσίας | καὶ δὶς νεωκόρου τῶν Σεβαστῶν | Ἐφεσίων πόλει καὶ τοῖς ἐπὶ | τὸ τελώνιον τῆς ἰχθυϊκῆς | πραγματευομένοις || Κομινία Ἰουνία | σὺν τῷ βωμῷ τὴν Εἶσιν | ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέθηκεν, | πρυτανεύοντο[ς Τιβ(ερίου) Κλ(αυδίου) Δ]ημ[οσ]τ[ρ]άτ[ου].

Literatur: Drexler, S. 91f., Inschrift b; Keil, 1954, S. 224f.; SIRIS, Nr. 301; R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World* (Ithaca 1971), S. 249f.; Dunand, III, S. 70f.

Aus der Tatsache, daß an der Spitze der Weihung Artemis von Ephesus genannt ist, läßt sich keineswegs im Sinne von Picard [238] schließen, die Isisstatue samt Altar hätte im Artemision gestanden. Eher wird man an eine gewisse Beziehung „der beim Fischereizollhaus Beschäftigten" zu Isis denken und vermuten dürfen, daß Statue und Altar im τελώνιον aufgestellt waren. Dunand [239] meint dazu: „Peut-être formaient-ils une association placée sous le patronage d'Isis, et leur local professionnel a pu leur servir également de local cultuel". Eine besondere Bindung dieser Leute an Isis ist leicht verständlich durch die symbolische Bedeutung, die der Fisch im Isiskult hatte. Man denke auch an die Fischer mit ihren Angeln in der Isisprozession von Kenchreai, der Lucius beiwohnte [240]. In diesen Zusammenhang gehört auch die Tatsache, daß ägyptisch *bs* „einführen", „einweihen", *subst.* „Geheimnis" mit dem Fisch () geschrieben wird [241].

---

[237] Ebenda, S. 57. Ältester genau datierter Beleg für einen „Neokoros des großen Sarapis" außerhalb Ägyptens: SIRIS, Nr. 335 (176 n. Chr. aus Ankyra). Mit diesem auszeichnenden Titel wird am Beginn des 3. Jhs. sogar ein Archon eponymos von Athen geehrt: SIRIS, Nr. 29; Vidman, *Isis*, S. 59.

[238] Ch. Picard, *Éphèse et Claros* (Paris 1922), S. 71, Anm. 4.

[239] Dunand, III, S. 71.

[240] Apul., *met.*, XI,8; dazu: R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit* (Meisenheim 1963), S. 39f.; vgl. auch den Fischer in einem pompeianischen Osiris-Bild: V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le Culte d'Isis à Pompéi* (Paris 1964), Taf. X, Fig. 2.

[241] *Wb.* I, S. 473.

7. Statuenbasis mit einer Dedikation an Kaiser Caracalla, in der ein Mann genannt wird, der die Kaiserstatue

--- τοῖς ἐπὶ θεοῦ μου Νείλου Σεράπιδι θύουσι ---

geweiht hat; vor dem Treppenaufgang des Sarapistempels gefunden.

Literatur: Keil in *ÖJh.* 23 (1926) *Beibl.*, Sp. 268; *id.*, 1947, S. 183, 188; *id.*, 1954, S. 225; SIRIS, Nr. 303; Salditt-Trappmann, S. 27; Dunand, III, S. 69.

Der letzte große Aufschwung der ägyptischen Kulte fällt in die Wende vom 2. zum 3. Jh. n. Chr. unter den Kaisern Commodus, Septimius Severus und dem Philosarapis [242] Caracalla, die bei öffentlichen Prozessionen sogar als Offizianten des ägyptischen Kultes auftraten [243]. Als einer der größten Gönner des Sarapiskultes stiftete Caracalla auf dem Esquilin ein Heiligtum für diesen Gott [244]. Seit der Wende vom 2. zum 3. Jh. kennen wir auch die Bezeichnung *Sarapis invictus* [245], die besonders in Verbindung mit Caracalla steht [246].

8. Unsicher ist die Zugehörigkeit zum Sarapiskult der Weihinschrift auf der Vorderseite einer weißen Marmorplatte; wohl 3. Jh. n. Chr. [247].

Die Dedikation beginnt mit dem Preis:

Μέγα τὸ ὄν[ο]μα τοῦ θεοῦ ---

Literatur: Keil, 1954, S. 217-221, Nr. 1; L. Robert, in *Bull. épigr.*, 1955, Nr. 193; SIRIS, Nr. 304; vgl. Nr. 245, 357; Salditt-Trappmann, S. 26, Anm. 5; Dunand, III, S. 71, Anm. 2.

Auf Grund der parallelen, beliebten Wendung Μέγα τὸ ὄνομα τοῦ Σαράπιδος vermutet Keil, daß in der Weihung Sarapis gemeint sein könnte. In der Inschrift wird auch ein συνέδριον τῶν λατρευτῶν genannt. Dem sei gegenübergestellt, daß in einem Epitaph des 2.-3. Jhs. n. Chr.[248] in Megalopolis eine Isispriesterin als λάτρις bezeichnet wird.

---

[242] Vgl. Hornbostel, S. 250, Anm. 8; 251, Anm. 4.

[243] Vgl. Vidman, *Isis*, S. 170.

[244] Ebenda, S. 143.

[245] *invictus* bzw. ἀνείκητος hat Sarapis vom Helios- und Mithraskult entlehnt; ebenda, S. 144. Vgl. S. Weinstock, *Victor and invictus* in *HthR* 50 (1957), S. 211-247.

[246] Ebenda, S. 116f., 144.

[247] Vidman, *Isis*, S. 75; *id.*, SIRIS, Nr. 304; Keil, 1954, S. 217, setzt die Inschrift ins 4. Jh. n. Chr.

[248] SIRIS, Nr. 42.

D. Ägyptische Plastiken

1. *Bronzestatuette eines Amunspriesters* (Taf. III-IV)

Selçuk, Efes Müzesi, Inv.: 1965; h. (samt Sockel): 38 cm.

Herk.: Hanghaus II, SR 12, im Schutt knapp 50 cm über dem Boden; der Schutt ist durch Münzfunde mit einem *terminus post quem* von 613/614 n. Chr. datiert. Theoretisch könnte die Statuette in dem 250 m entfernten Serapeum gestanden sein.

Literatur: F. Eichler, *Grabungsbericht 1968* in *AnzWien* Jg. 106 (1969) So. 7, S. 10f., Taf. IIb. E. Winter, *Eine ägyptische Bronze aus Ephesus* in *ZÄS* 97 (1971), 146-155 (ausführliche Publikation, aus der wir unsere knappen Angaben beziehen, die wegen des Vorhandenseins dieser Publikation so kurz gehalten sind und dieselbe nicht ersetzen wollen); M. und P. G. Dawid in *ÖJh.* 50 (1972-75) *Beibl.*, Sp. 531-533, 538.

Kahlköpfiger Priester mit merklich gekrümmter, großer und kräftiger Nase, überdurchschnittlich großen Ohren, betont großen Augen, auffallend breiten und hervortretenden Backenknochen, schmalen, gepreßten Lippen, breiten und muskulösen Schultern, mit einer schmalen und relativ langen Taille, kräftigen, langen Armen, die herabhängen, wobei die linke Hand zur Faust geballt ist. Die Beine, deren linkes als Spielbein relativ weit nach vorn gesetzt ist, sind lang und schlank; Knie, Waden und Knöchel sind gut durchgeformt. Über die linke Schulter, Brust und Rücken ist ein Pantherfellumhang geworfen, eine Zeremonialtracht in der Saitenzeit, die auch vom höchsten Klerus in Theben getragen wurde. Vorne an dem eng plissierten, prächtigen Schurz befindet sich ein Perlengehänge, das unterhalb einer pektoralartig dekorierten, rechteckigen Metallplatte beginnt (Taf. III, c); um den Hals hängt an einer Schnur das Hathor-Symbol als Amulett.

Inschriften:

a) am linken Bein: „Der Amunspriester *ʾIḥꜣt*, Sohn des *Pꜣ-nj-Mꜣʿt*, des Seligen";
b) am rechten Bein: gleicher Text nur mit Ausfall des *nj* im Vaternamen;
c) Inschriftenband über Brust, Schulter und Rücken in zwei Teilen, die beide von der Schulter ihren Ausgang nehmen;
    α) auf der Brust: Horusname Psammetichs II. (*mnḫ ỉb*) im Serech, dann folgt: „Der König von Ober- und Unterägypten (*Nfr ỉb Rʿ*)|, Sohn des Re (Psammetich)|, geliebt von Amun-Re, Herr der Throne der beiden Länder, er gebe Leben";

β) auf dem Rücken: „Der gute Gott, Herr der beiden Länder (*Nfr ib R*ʿ)|, Sohn des Re, Herr der Kronen (Psammetich)|, geliebt von Amun-Re, dem König der Götter, er gebe Leben wie Re ewiglich";

d) auf dem rechten Oberarm: „Der gute Gott (*Nfr ib R*ʿ)|, er lebe ewiglich".

Eine Untersuchung der Kartuschen zeigte deutlich, daß sich die Inschrift ursprünglich auf Necho II. bezog und später überall die Namen Psammetichs II. eingesetzt wurden. Die Bronze wurde also unter Necho II. geschaffen. Der Sockel, auf dem die Figur einfach angelötet war, wurde separat gefunden; Winter (s. Lit., S. 154) kam auf Grund der Form zu dem Schluß, „daß der Sockel sekundär und später, wohl bereits außerhalb Ägyptens dazuverfertigt wurde". Da sich unter den griechischen Söldnern, die 592 v. Chr. bis nach Nubien gelangten, nach den Inschriften auf einem der Ramseskolosse in Abu Simbel auch Rhodier, Leute aus Kolophon (also ganz aus der Nähe von Ephesus) und aus Teos befanden, wäre es nach Winter (s. Lit., S. 155) denkbar, „daß unsere Bronze bereits von heimkehrenden Söldnern im 6. Jh. mitgebracht wurde." Dies bleibt freilich nur Vermutung; sie könnte ebensoleicht erst zur Kaiserzeit nach Ephesus gekommen sein.

2. *Statuette des Atum aus schwarzem Basalt* (Taf. V)

Selçuk, Efes Müzesi; Depot; erhaltene h.: 7,5 cm, b.: 4 cm; in der Höhe des Magens gerade obgebrochen.

Herk.: Hanghaus II, Schutthügel östlich der Basilika; gefunden: 8.9.1975.

Literatur: unpubliziert; für die Publikationserlaubnis möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. H. Vetters herzlichst bedanken; die Photos stellte mir Herr Univ.-Doz. Dr. W. Jobst zur Verfügung.

Die Statuette zeigt die kanonische Ikonographie des Osiris, bei der die rechte Hand über die linke zu liegen kommt; sowohl Position als auch Ausführung von Geißel (in der Rechten) und Krummstab (in der Linken mit zum Hals gewandter Krümme), welche flach am Oberkörper anliegen und nirgends an Schultern und Oberarmen vorstehen, weisen auf eine Herstellung in Unterägypten [249]. Dem entsprechen auch die nur schwach durch das

---

[249] Vgl. G. Roeder, *Ägyptische Bronzewerke* (Glückstadt 1937), S. 23, § 99, Taf. 12 h (= Hildesheim, Inv.: 1233), S. 89f. mit Abb. 192, § 345 g, S. 91, § 346 d, 226, § 630; id., *Ägyptische Bronzefiguren* (Berlin 1956), S. 138-140 (§ 184), 181f. (bes. § 223 d).

Leichentuch hindurchschimmernden Arme [250]. Die einfache oberägyptische Krone mit dem Uräus an der Stirn ohne weitere Merkmale dürfte ebenfalls im Delta und in Memphis bevorzugt worden sein [251]. Entsprechend der üblichen unterägyptischen Gestaltung ist nach den schwachen Andeutungen des mir vorliegenden Photos wohl auch auf unserem Figürchen der herunterhängende Teil der Geißel in drei Strähnen gegliedert [252]. Die Art und Anzahl der eingeritzten Querstriche auf diesen Strähnen kann ich leider nicht erkennen.

Da von der Statuette nur der obere Teil erhalten ist, lesen wir auf dem Rückenpfeiler auch nur etwa die erste Hälfte der hieroglyphischen Inschrift (Taf. V, b): *ḏd mdw ỉn ʾItm wr nb t3 mḥw* „Zu rezitieren durch Atum, den Großen, den Herrn des Deltas . . .". Von den Zeichen ist der *nb*-Korb durch den an der Unterseite befindlichen waagrechten Strich und das Papyrusbüschel eigenartig ausgeführt. Ein letztes, auf den zitierten Text folgendes Zeichen ist nicht mehr deutbar.

Daß Atum als „Herr des Deltas" bezeichnet wird, paßt bestens zur Tatsache, daß er der oberste Gott von Heliopolis ist, und daneben auch zur unterägyptischen Ikonographie der ganzen Statuette. Auch die Bezeichnung *wr* (Großer bzw. Größter) ist für Atum seit dem Alten Reich geläufig. Aus der 6. Dynastie kennen wir z.B. den Text: *wr ʾItm s3 wr ʾItm* „Groß ist Atum, der Sohn eines Großen [253] ist Atum" [254]. In Sargtext 153 [255] heißt es: „Ich bin Atum, der herauskommt als Großer . . .". Freilich werden seit dem Alten Reich noch etliche andere Götter so bezeichnet, z.B. Osiris [256] oder Geb [257]; auch eine *Nwt wrt* [258] kennen wir [259]. Das Epitheton *wr* paßt so gut zu Atum, daß Junker [260] seinerzeit die heute kaum mehr annehmbare Theorie vertrat, *wr* sei ein anderer Name des Atum und kein bloßes Epitheton. In seinen Ausführungen konnte ich jedoch die auf unserer Statuette aufscheinende Folge *ʾItm wr* nicht finden[261]. Sehr geläufig ist die Verbindung „Gott-NN wr" bei Horus (*Ḥr wr*)[262], Ptah (*Ptḥ wr*)[263], Nun (*Nwn wr*)[264] und Amun (*ʾImn wr*)[265]. *ʾItm wr* ist mir aber nur von unserer Statuette bekannt.

---

[250] Vgl. G. Roeder, *Ägyptische Bronzewerke*, S. 90, § 346 b.

[251] Vgl. ebenda, S. 241, § 664, Krone B.

[252] Vgl. G. Roeder, *Ägyptische Bronzefiguren*, S. 191, § 230 c.

[253] Also Nun.

[254] G. Jequier, *Les Pyramides des Reines Neit et Apouit* (Le Caire 1933), Taf. VIII, Zl. 15.

[255] A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, II (Chicago 1938), S. 261 e.

[256] *Pyr.* 721.

[257] *Pyr.* 583.

[258] *Pyr.* 459.

[259] Vgl. dazu J. Zandee, *De Hymnen van Amon van Papyrus Leiden I 350* (Leiden 1947), S. 124.

[260] Vor allem H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis* in *AbhBerlin*, Jg. 1939 (1940), S. 32-36; id., *Giza XII* (Wien 1955), S. 106.

Atum wird zumeist als Mann mit der Doppelkrone dargestellt[266]. Daß eine Statuette von rein osirianischer Ikonographie mit der einfachen oberägyptischen Krone als Atum bezeichnet wird, scheint eine Seltenheit zu sein. Aber dafür, daß Atum die weiße (oberägyptische) Krone zukommt, gibt es Belege[267].

Eine Datierung der Statuette mit den rohen Gesichtszügen und den z.T. nicht einwandfrei wiedergegebenen Hieroglyphen ist nur mit Vorbehalt möglich; vielleicht paßt sie am besten in die nachsaitische bis frühptolemäische Zeit.

3. *Amunsköpfchen aus Serpentin* (Taf. VI)

Selçuk, Efes Müzesi; Photos: Österreichisches Archäologisches Institut, Frühjahr 1975, Film Nr. 19; h. (vom Halsbruch bis zum Helmende): 7,75 cm; Gesichtshöhe: 4,90 cm; b. (des Helmes): 5,80 cm; Querschnitt der Nut im Helm: 0,11 × 0,11 cm.

Herk.: gefunden im Schutt über dem Sterobat des Tempels auf dem Staatsmarkt (s. oben, S. 29), 19.5.1970.

Literatur: W. Alzinger, *Das Regierungsviertel* in *ÖJh* 50 (1972-75) *Beiblatt*, Sp. 287f. mit Abb. 28.

---

[261] Steht nicht auch diese einfache Verbindung Junkers Überlegungen entgegen?

[262] Vgl. vor allem Junker, *Götterlehre*, S. 30f.; id., *Die Geisteshaltung der Ägypter in der Frühzeit* (Wien 1961), S. 135.

[263] Junker, *Götterlehre*, S. 25-30; id., *Giza XII*, S. 106.

[264] Vgl. J. Leclant, *Recherches sur les Monuments Thébains de la XXV^e dyn. dite éthiopienne* (Le Caire 1965), S. 241 (= *Bibl. d'Étude*, 36); gleichgesetzt mit Amun und Ptah: ebenda, Anm. 3 und 6.

[265] Vgl. Junker, *Götterlehre*, S. 31f.; Leclant, *loc.cit.*, S. 240, 246 (*ʾImn wr* als Bringer der Nilflut).

[266] L. Kákosy, *Atum* in *Lexikon der Ägyptologie* 1 (1975), Sp. 551.

[267] z.B. in einem Loblied auf Ramses V.: A. H. Gardiner, *The Chester Beatty Papyri, No. I* (Oxford 1931), S. 41, Zl. 19, Taf. XX („Guter Gott, herrlich als König, schön an Antlitz mit der weißen Krone wie Atum, ..."); eine parallele Wendung zitiert Gardiner, ebenda, S. 41, Anm. 11. Interessant wäre eine Untersuchung der Beziehungen zwischen Osiris und Atum, der durch seinen solaren Aspekt der osirianischen Sphäre im Grunde entgegensteht (vgl. *Pyr.* 145b); in Sargtext 252 (de Buck, *loc.cit.*, III, S. 351, d) wird der Tote statt zu Osiris zu Re-Atum; zum *bnbn* bei Osirisfesten: É. Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, II (Le Caire 1968), S. 637.

Die Augen sind ausgebohrt, die rechte Seite ist stark versintert. Das Köpfchen gibt die geläufige Ikonographie des anthropomorphen Amun wieder: Auf dem Kopf sitzt der Helm, über dem wir uns die Doppelfeder des Gottes ergänzen müssen, die einst in der Quernut befestigt war [268]. Die Statuette hatte auch die übliche Rückenstütze. Das Köpfchen wird in die saitische bis frühptolemäische Zeit (7.-3. Jh. v. Chr.) passen.

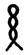
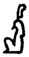
4. *Fragment einer Ptahstatuette aus Schist* (Taf. VII)

Selçuk, Efes Müzesi, Inv.: 1378; h.: 12,8 cm, b. (bei den Ellenbogen) 5,2 cm.

Herk.: Eine genauere Herkunftsangabe als Ephesus im allgemeinen konnte ich nicht in Erfahrung bringen.

Literatur: unpubliziert; erwähnt von E. Winter in *ZÄS* 97 (1971), S. 155, Anm. 51.

Kopf und Unterteil fehlen, linker Ellenbogen und die Hände, die das Szepter halten, sind beschädigt; hinten der Rückenpfeiler. Die Statuette gibt einen gut bekannten, spätzeitlichen Typus wieder: die Hände sind vor den Leib gelegt, wobei die rechte Hand oben und die linke unten ist. Das Leichentuch umhüllt Oberkörper und Arme vollständig. Die Unterarme — vor allem deren Unterseite — setzen sich aber samt der anliegenden Umhüllung gut vom Leichentuch ab [269]. Dennoch handelt es sich meines Erachtens um eine unterägyptische Arbeit, bei der die Arme weniger als beim oberägyptischen Typus herausgearbeitet sind [270]. Das Szepter, das Ptah vor der Brust hält, ist aus 𓋹, 𓌀 und 𓊽 zusammengesetzt, wobei der obere Teil des 𓌀 samt dem Bartstück weggebrochen ist [271].

Senkrechte Inschrift auf dem Rückenpfeiler: *ḏd mdw ỉn Ptḥ*[-*TꜢ-ṯnn*?] *ỉrj śnf nb* ... „Zu rezitieren durch Ptah [-Tatenen?], der jegliches ‚Atmen-lassen' macht", d.h. der jegliches Erfreuen [272], also der alle Freude schafft. Links neben dem  muß unbedingt noch ein senkrechtes Zeichen gestanden sein; möglich ist vielleicht  *T3-ṯnn*[273]. Das Epitheton *irj śnf nb* ist mir für Ptah sonst nicht bekannt. Es gleicht geläufigen Wendungen wie *’Imn p3 ir ‘nḫ* „Amun, der Schöpfer des Lebens"[274] oder *Ḫnśw p3 ir śḫr(w) m W3śt* „Chonsu, der die Pläne in Theben verwirklicht[275]. Inhaltlich steht der hier vorliegenden Wendung am nächsten das bei Ptah gut bekannte Beiwort *nb 3wt ib* „Herr der Freude"[276].

---

[268] Vgl. G. Roeder, *Ägyptische Bronzefiguren* (Berlin 1956), S. 32, Taf. 7.

[269] Zum Typus vgl. Roeder, *Ägyptische Bronzefiguren*, S. 198, § 234a.

[270] Vgl. ebenda, S. 202.

[271] Beispiele für dieses Szepter: M. G. Daressy, *Statues de Divinités* (Leipzig 1906), Taf. XXV, 38.429f. (Zeit Ramses' II.). Die Oberteile von *ʿnḫ* und *wꜢś* können auch ganz unter dem Bart verschwinden; vgl. ebenda, Taf. XXVI, 38.453 (saitisch). Zu diesem Szepter vgl. auch Roeder, *Äg. Bronzefiguren*, S. 196, g 3.

[272] Vgl. *Wb.* IV, S. 162.

Der Stil der Statuette selbst weist wohl in die Saitenzeit, wenngleich die sehr flüchtig ausgeführten Schriftzeichen ebensogut auch später sein können.

5. *Bruchstück einer Statue aus ägyptischem Granit*

In der Literatur bisher nur erwähnt; im Schutt des Sarapistempels gefunden.

Literatur: Keil, 1947, S. 188; *id.*, 1954, S. 225; Dunand, III, S. 69.

E. Kaiserzeitliche Bronzen

1. *Isis panthea* (Taf. VIII, 1a-b)

Selçuk, Efes Müzesi, Depot; Photos: Österr. Archäol. Institut, Film Nr. 990, h.: 14,6 cm.

Herk.: Hanghaus II, gefunden 1969.

Literatur: H. Vetters in *AnzWien* 107 (1970), S. 14; R. Fleischer, *Skulpturenfunde* in *ÖJh.* 50 (1972-75) *Beibl.*, Sp. 460 und Abb. 33.

Da eine Autopsie des Stückes nicht möglich war, gebe ich die Beschreibung nach Fleischer[277] wieder: „Die mit den Flügeln der *Victoria* dargestellte Göttin trägt Chiton und Mantel. An der rechten Schulter sitzt der Köcher der *Artemis*, auf der Brust die Ägis der *Athena* mit dem Gorgoneion. Die gesenkte rechte Hand hielt ein Steuerruder, die linke ein Füllhorn, beides Attribute der *Fortuna*. Der Kopfputz besteht aus *Strahlenkranz* und *Isiskrone* mit Vogel. Die Statuette wird aus der 2. Hälfte des 2. oder aus dem 3. Jh. n. Chr.[278] stammen".

---

[273] Vgl. *Wb.*, Belegstellen, 5, S. 42 (zu *Wb.* V, S. 228,4).

[274] Vgl. Leclant, *loc.cit.*, S. 234.

[275] Ebenda, S. 109.

[276] Vgl. M. Sandmann Holmberg, *The God Path* (Lund 1946), S. 112.

[277] Siehe Lit.

[278] Nach der freundlichen Mitteilung von Herrn Prof. H. Vetters eher aus dem beginnenden 3. Jh. n. Chr.

Es handelt sich hier um eine für den späten Isiskult typische synkretistische Verschmelzung der Isis mit verschiedenen Gottheiten, deren Kennzeichen sie übernimmt [279]. Eine solche *Isis panthea* begegnet nach Vidman [280] zum ersten Mal auf einem Denar des M. Plaetorius Cestianus vielleicht aus dem Jahre 68 oder 67 v. Chr. Auch Münzen aus Tarsus von Valerianus und Gallienus zeigen eine *Isis panthea* „stehend, bekleidet, behelmt, geflügelt, in der Rechten ein Sistrum, Steuerruder und Aehren, in der Linken ein Füllhorn, zu Füssen ein Rad" [281]. Darstellungen dieser Art entsprechen der Göttin als μυριώνυμος, πολυώνυμος, πολύμορφος, μυριόμορφος, multinominis u.ä.[282]. Bei Apuleius [283] erscheint sie ebenfalls als *deorum dearumque facies uniformis* und in einer Inschrift aus Capua [284] heißt es „*una quae es omnia*".

Die Identifizierung der Isis mit anderen ägyptischen Göttinnen ist auch von ägyptischen Inschriften, besonders der späten Zeit, bekannt. Es sei hier als Beispiel ein preisender Text in Philae aus der Zeit Ptolemaios' VI. (181-145 v. Chr.) erwähnt, in dem die Göttin „Mächtige" in Theben, „Große" in Dendera, sowie „Treffliche" in Memphis genannt wird [285]; sie hat also Mut, Hathor und Sachmet in sich aufgenommen. Außerdem ist sie dort „Mutter des Gottes in Koptos" und „Oberste in Aḫmîm" [286]. Die Universalität der Isis in Bezug auf nicht-ägyptische Gottheiten zeigt sich sehr klar in einem Hymnus aus dem Fayum eines gewissen Isidoros, wo sie mit Astarte, Artemis, Leto, Kybele, Aphrodite, Hestia, Rhea und Demeter gleichgesetzt wird [287]. In Hinblick auf unsere Bronze aus Ephesus interessieren uns aber im speziellen die Indentifizierungen der Isis mit Nike/Victoria, Tyche/Fortuna, Athena und Artemis/Diana.

---

[279] Vgl. dazu G. Vandebeek, *De Interpretatio Graeca van de Isisfiguur* (Lovanii 1946), S. 139.

[280] Vidman, *Isis*, S. 101f.

[281] Drexler, S. 217f.

[282] Z.B. Plut., *de Iside*, 53; Apul., *met.*, XI,22. Ägyptisch (*ʿš3 rnw*) scheint das bei Osiris häufige Epitheton für Isis nicht belegt. Zusammenfassend bei Gwyn Griffiths, S. 145, *s.v.* nomine multiiugo; id., *Plutarch's de Iside et Osiride* (Cambridge 1970), S. 502f.; vgl. den Maroneia-Hymnus, 19: Y. Grandjean, *Une Nouvelle Arétologie d'Isis à Maronée* (Leiden 1975), S. 67 (= *EPRO* 49).

[283] Apul., *met.*, XI,5.

[284] SIRIS, Nr. 502 (284); V. Tran Tam Tinh, *Le Culte des divinités orientales en Campanie* (Leiden 1972), S. 41f., 77 (= *EPRO* 27).

[285] H. Junker, *Ein Preis der Isis aus den Tempeln von Philae und Kalabša* in *AnzWien*, Jg. 1957, Nr. 18 (1958), 267-276, Text, Zl. 9.

[286] Ebenda, Zl. 10.

[287] A. Vogliano, *Primo rapporto degli scavi di Madīnet Mādi* (Milano 1936), S. 35 (Hymnus I,14-24); SEG 8,548; Vgl. *Pap. Ox.* 11, 1380 (s. unten, S. 62, Anm. 305) *passim*; Grandjean, *loc.cit.*, S. 98-100.

Den Siegeraspekt, der in der Verbindung *Isis-Nike* zum Ausdruck kommt, kennen wir aus Texten in späten ägyptischen Tempeln, wo Isis über die Feinde des Osiris triumphiert. Im Geburtshaus von Philae ist sie „die ihren Bruder vor den Feinden schirmt" [288], „die große Sachmet, mächtig gegen die Feinde, die den Bruder in Bigge schützt" [289] oder das „Auge des Re ... mit rotem Angesicht gegen die Feinde ihres Bruders" [290]. Ebenso kann sie den Horus von Edfu beschirmen [291]. Bereits Arsinoe II., die mit Isis und Aphrodite gleichgesetzt wurde [292], hat den Kulttitel „Nike" entlehnt [293]. Außerhalb Ägyptens begegnet „Nike" unter den kultischen Epitheta der Isis in Thessalonike und auf Delos in hellenistischer Zeit [294]. In Priene fand sich in einem Haus eine geflügelte weibliche Statuette in Haltung der Nike, aber mit dem Gewand der Isis [295]. Analog zu *numen invictum* für Isis bei Apuleius [296] kennen wir zur Kaiserzeit Bezeichnungen wie *Isis invicta* [297] oder *Isis victrix* [298].

Der Form Isis-Nike steht im Wesen sehr nahe die *Isis-Tyche*, die die Macht über das Schicksal darstellt. Ihre Attribute sind ein

---

[288] H. Junker - E. Winter, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä* (Wien 1965), S. 199,5 c,8.

[289] Ebenda, 5 g,22f.

[290] Ebenda, S. 345,20 c,9; vgl. 20 g,26; S. 247.

[291] M. Alliot, *Le Culte d'Horus à Édfou aux temps des Ptolémées*, II (Le Caire 1954), S. 691; vgl. Dunand, I, S. 241-244.

[292] Entsprechend der zweiten Phase der Gleichsetzung ptolemäischer Königinnen mit Göttinnen (s. oben, S. 21, Anm. 41) nach der Auffassung von Fraser, *Alexandria*, S. 239.

[293] So nach der Ausdrucksweise von Fraser, ebenda, S. 237; dies entspräche der 1. Phase der Gleichsetzung, s. oben, S. 21, Anm. 41. Die Grundlage dafür bildet ein Straßenname „Arsinoe Nike" in Alexandria: Fraser, ebenda.

[294] Dunand, II, S. 56, 112f.; P. Roussel, *Les Cultes Égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.-C.* (Nancy 1916), S. 85f., Nr. 3-5 (Ende 3. oder Anfang 2. Jh. v. Chr.), 149, Nr. 121 (Ende 2. Jh. v. Chr.); vgl. Dunand, III, S. 275, Anm. 7.

[295] T. Wiegand - H. Schrader u.a., *Priene* (Berlin 1904), S. 332, Abb. 369; Dunand, III, S. 59f., 276.

[296] Apul., *met.*, XI,7.

[297] SIRIS, Nr. 402 aus 51 n. Chr.; Einfluß vom Mithraskult scheint zu dieser frühen Zeit nach Vidman, *Isis*, S. 140 noch auszuschließen zu sein.

[298] Vgl. G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland* (Leiden 1969), S. 132 und die Literaturzusammenstellung in Anm. 1 (= *EPRO* 12).

Steuerruder und ein mit Früchten gefülltes Füllhorn [299]. In Philae wird von Isis gesagt, daß sie „die Jahre dessen verlängert, der ihr ergeben ist (scil. des Königs)" [300] und im Isishymnus von Kyme (55 f.) heißt es: „Ich besiege das Schicksal, das Schicksal gehorcht mir" [301]. Daß Isis das Schicksal beherrscht — eine Eigenschaft, die die ägyptischen Götter allgemein auszeichnet [302] — gehört zu ihrem ureigensten Wesen: Sie hat den Brudergemahl zu neuem Leben erweckt und damit dessen Schicksal besiegt. Dunand [303] hebt zu Recht hervor, daß die mächtige und Sicherheit gebende Isis-Tyche zweifellos zur Befreiung von der Furcht vor der blinden Heimarmene beigetragen hat, der die griechischen Götter unterworfen waren. So wurde Isis-Tyche auch die Schutzherrin von Alexandria [304] und in drei Hymnen von Medinet Madi wird sie als Τύχη ἀγαθή angerufen [305]. Was das festländische Griechenland anlangt, so erscheint Isis als Tyche oder Tyche agathe in Thessalonike sowohl in hellenistischer Epoche wie zur Kaiserzeit [306] und in Nikopolis (Epirus) auf Münzen vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 3. Jhs. n. Chr. Auf den Inseln gibt es Belege für Gortyn (hellenistische und Kaiserzeit) und Itanos (2. Jh. v. Chr.) auf Kreta [307] und für Rhodos [308]; an die Τύχη πρωτογένεια wird Isis auf Delos angeglichen [309]. Eine Isisbronze mit Kalathos, Füllhorn und Steuerruder aus römischer Zeit ist aus Balanea in Syrien bekannt [310]. Für Kleinasien sei schließlich eine kaiserzeitliche Isis-Tyche aus Terrakotta aus Cyzicus [311] erwähnt, weiters die Darstellungen von Isis-Tyche auf Münzen von Lystra (Lykaonien), wo auf der Vorderseite Faustina die Jüngere abgebildet ist [312], und auf einer Gemme, die in Caesarea in Kappadokien gefunden wurde [313].

---

[299] Zur Ikonographie vgl. Grimm, *loc.cit.*, S. 60, 145, Nr. 26, 147, Nr. 29, 149, Nr. 32 u.a.

[300] H. Junker, *Der große Pylon des Tempels der Isis in Philä* (Wien 1958), S. 76, b,5.

[301] W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte* (Berlin 1930), S. 124.

[302] Vgl. S. Morenz - D. Müller, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion* (Leipzig 1960), bes. S. 29ff.

[303] Dunand, III, S. 272.

[304] Vgl. Dunand, I, S. 92f.

[305] A. Vogliano, *loc.cit.*, S. 35, I,2; 36, II,1; 37, III,19; vgl. auch B. P. Grenfell - A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, 11 (London 1915), S. 197, Nr. 1380, 51 (2. Jh. n. Chr.); SIRIS, Nr. 412.

[306] Dunand, II, S. 56f., 187.

[307] Dunand, II, S. 78, 80f., 206; III, S. 271.

[308] Dunand, III, S. 23, Anm. 3.

[309] P. Roussel, *loc.cit.*, S. 148, Nr. 119f.

[310] SIRIS, Nr. 358; Dunand, III, S. 126.

[311] Dunand, III, S. 102.

Die Ägis der Athena mit dem Gorgoneion auf unserer ephesischen Bronze weist auf die synkretistische Form der *Isis-Athena.* Diese Verbindung beruht meines Wissens ganz auf den Identifizierungen von Neith mit Athena [314] und von Isis mit Neith. So berichtet uns Plutarch [315] von „Athena in Sais, die man auch für Isis hält". Ein Papyrus aus Memphis aus dem Jahre 110 v. Chr. [316] bezeugt für diese Stadt eine Verehrung der Isis-Athena, wobei es sich auch hier um eine Form der Neith handeln muß. Für die Gleichsetzung von Isis und der Stadtgöttin von Sais sind die engen Beziehungen des Horus zur Neith bezeichnend [317]: Im Totenbuch (cap. 66) [318] sagt einmal der u.a. mit Horus identifizierte Tote, daß er von Neith geboren wurde. Auf einer naophoren Statue aus Sais (26./27. Dyn.) begegnet auch der Titel eines „Propheten des Horus, des Sohnes der Neith [319]" und auf der sog. Satrapenstele von 311 v. Chr. heißt es vom König als Horus, daß er in Sais neben seiner heiligen Mutter erschienen sei [320]. Eine direkte Identifikation von Isis mit Neith finden wir im 142. Kapitel des Totenbuches [321]. Aufschlußreich sind auch die Texte von Edfu: In einem Hymnus an die synkretistische Hathor-Isis wird diese umfassende Muttergottheit „Neith, die in ihrer Barke erscheint" genannt [322]. Ebenso hat dort Isis u.a. klar die Funktion der Neith übernommen, wenn es heißt: „ . . . das rote (Gewand) . . . , welches Isis mit ihren

---

[312] *BMC Lycaonia,* 10, Nr. 2f.; Dunand, III, S. 3, Anm. 3 von S. 2.

[313] Drexler, S. 233. Zur Beziehung von Isis und Tyche vgl. auch Gwyn Griffiths, S. 241-244.

[314] Vgl. Herodot, II,28,59.

[315] Plut., *de Iside,* 9,62; vgl. auch B. P. Grenfell - A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri,* 11 (London 1915), Nr. 1380,30 (Isis entspricht der Athena in Sais, also der Neith), 72.

[316] *Ägyptische Urkunden aus den staatlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden* VI (Berlin 1922), Nr. 1216,82.

[317] Material dazu vgl. bei E. Bresciani in *OA* 9 (1970), S. 214f.; R. El-Sayed, *Documents relatifs à Saïs et ses divinités* (Le Caire 1975), S. 68-72.

[318] E. Naville, *Das aegyptische Todtenbuch* (Berlin 1886).

[319] Bresciani, *loc.cit.*

[320] H. Brugsch in *ZÄS* 9 (1871), S. 5; K. Sethe, *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit,* I (Leipzig 1904), S. 18, Zl. 6 (11).

[321] Am besten bei T. G. Allen, *The Book of the Dead* (Chicago 1974), S. 120, spell 142, S var. 4.

[322] É. Chassinat, *Le Temple d'Édfou,* V (Le Caire 1930), S. 332, Zl. 16; M. Alliot, *Le Culte d'Horus à Édfou au temps des Ptolémées,* II (Le Caire 1954), S. 491.

Händen gewebt hat"[323]. Für die Verbindung von Isis und Athena in Kleinasien ist auch eine Münze von Kaunos aus der 2. Hälfte des 2. Jhs. v. Chr. interessant, wo auf der einen Seite der Kopf der Athena und auf der anderen das *basileion* der Isis dargestellt ist[324].

Der Verbindung *Isis-Artemis* werden wir uns in anderem Zusammenhang genauer zuwenden[325]. Auch hier könnten zwei andere Gleichungen den Ausgangspunkt gebildet haben: Artemis wurde in erster Linie mit Bastet identifiziert[326]; daneben ist eine synkretistische Form der Isis-Bastet bekannt als Beschützerin der Frauen und der Mutterschaft[327].

Der *Strahlenkranz* auf dem Kopf der ephesischen *Isis panthea* erinnert zunächst an das in der Art von Sonnenstrahlen mit Blättern geschmückte Haupt des Lucius bei Apuleius[328]. Die Strahlenkrone kennen wir gut von Mithrasdarstellungen, aber auch bei Osiris und Sarapis[329]. Sarapis erhielt die Strahlen sicher von Helios. Es gibt aber auch direkte Beziehungen der gräzisierten Isis zur Sonne[330]: In der Aretologie von Kyme (44)[331] sagt die Göttin: „Ich bin in den Strahlen der Sonne".

Die hier behandelten Merkmale unserer „pantheistischen" Bronze vermitteln uns somit ein deutliches Bild von den Isisvorstellungen zur Zeit der größten Blüte der ägyptischen Kulte. Außerdem zeigte die Besprechung, daß das Griechische in diesen Vorstellungen z.T. keine Neuerung, sondern eine Weiterbildung bzw. Interpretation altägyptischen Glaubensgutes darstellt.

2. *Sarapis* (Taf. VIII, 2)

Selçuk, Grabungsdepot; Photos: Österr. Archäol. Institut, Film Nr. 682, 990; *h.*: 11,9 cm.

Herk.: Hanghaus II (SR/28), gefunden 1969.

Literatur: H. Vetters in *AnzWien* 107 (1970), S. 14; R. Fleischer wie bei 1., Sp. 461 und Abb. 34.

---

[323] M. Alliot, *loc.cit.*, I (Le Caire 1949), S. 91.

[324] *SNG, Samml. Aulock*, Karien, Taf. 81, Nr. 2576; Dunand, III, S. 32.

[325] Siehe unten, S. 84f.

[326] Herodot, II,59,137,156.

[327] Dunand, I, S. 85; vgl. III, S. 42. Zu Isis-Artemis vgl. auch Grenfell-Hunt, *loc.cit.*, Nr. 1380, 84f.

[328] Apuleius, *met.*, XI,24.

[329] Zusammenfassend: Gwyn Griffiths, S. 314-316.

[330] Vgl. Grenfell-Hunt, *loc.cit.*, Nr. 1380, 157-159.

[331] W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte* (Berlin 1930), S. 124.

Beschreibung nach Fleischer (s. Lit.): „Ein thronender Sarapis, bekleidet mit einem Chiton mit Überschlag sowie einem Mantel, setzt die Füße auf einen schräg gestellten Schemel. Die linke Hand stützte sich auf ein Szepter, die gesenkte rechte lag auf dem verlorengegangenen Kerberos auf. Auch der Polos fehlt. Außer dem Gott und dem Fußschemel sind auch Teile des Thrones erhalten".

Diese Bronze bildet ziemlich genau die von Bryaxis geschaffene monumentale Sitzstatue des Sarapis nach, die im alexandrinischen Tempel gestanden ist. Die gesamte Haltung einschließlich der der Beine und der Arme entspricht dem alexandrinischen Urbild[332]. Weiters erkennen wir dessen Fransenfrisur[333] und auch der Bart dürfte getreu wiedergegeben sein: Die alexandrinische Statue charakterisierte ein dichter, lockiger Bart, der in zwei Hälften gespalten war und unten in zwei Spirallocken auslief; zwischen den beiden Teilen kamen zwei weitere, sich überlappende Haarbüschel zum Vorschein[334]. Die Bronze gehört m.E. in die Zeit der größten Blüte des Sarapiskultes, d.i. die antoninische bis severische Zeit. Ägyptische Religionsvorstellungen sind mit den ikonographischen Merkmalen dieser Statuette nicht verbunden.

3. *Zwei Bronzestatuetten der Isis mit Harpokrates*

Drexler[335] erwähnt „mehrere egyptische Idole in Ephesus gefunden, so 2 Isis mit Harpokrates".

F. Terrakotten

1a. *Sarapisbüstchen* (Taf. IX, 2 a-b)

Wien, Kunsthistorisches Museum, Antikensammlung, Inv.: V 2064 ex 1913; *h.*: 11 cm, Schulterbreite: 7,2 cm.

Herk.: späte Häuser über dem Bühnengebäude des Theaters; österr. Ausgrabungen 1897/98.

Literatur: unpubliziert; ich danke herzlichst Herrn Dr. Kurt Gschwantler, Wiss. Assistent, für die Erlaubnis, dieses Stück und den Kopf Taf. IX,1 photographieren und publizieren zu dürfen.

---

[332] Vgl. Hornbostel, S. 72-78.

[333] Ebenda, S. 80, 207, 209; bei den Kopien erscheint der Fransentypus aber erst seit augusteischer Zeit. Unsere Bronze scheint nach Aussage des Fotos (Taf. VIII,2) vier Stirnlocken zu besitzen, während die Statue des Bryaxis höchstwahrscheinlich fünf hatte (ebenda, S. 80).

[334] Ebenda, S. 82.

[335] Drexler, S. 92.

Aus rotbraunem Ton; Vorder- und Hinterteil aus je einer Teilform. Die Büstenform, die im 2. und 3. Jh. n. Chr. ganz besonders dominiert, hat sich seit Hadrian kaum verändert [336]. In unserem Fall steht die mit dem Chiton bekleidete Büste im Blätterkelch — eine Darstellung, hinter der wir vielleicht das ägyptische Motiv des Gottes auf der Blume vermuten dürfen [337]. Die Ikonographie weist das Stück wohl als nicht-alexandrinische, provinzielle Arbeit aus: dazu gehört die Vierzahl der Stirnlocken [338], der vierteilige, quergestreifte Bart unterm Kinn, der nicht dem alexandrinischen Urbild entspricht [339] und die Verzierung des Kalathos mit Ähren, die ebenfalls späteren Kopisten zu verdanken ist [340]. Meines Erachtens gehört das Büstchen am ehesten in die antoninische bis severische Zeit.

1b. *Sarapiskopf mit Kalathos* (Taf. IX, 1).

Wien, Kunsthistorisches Museum, Antikensammlung, Inv.: V 2569 ex 1925; *h.*: noch 7,5 cm.

Herk.: nur Ephesus angegeben; österr. Ausgrabungen 1895-1906.

Literatur: unpubliziert; vgl. Büstchen 1a.

Aus denselben zwei Teilformen wie das Büstchen 1a, der Kopf ist aber von der Büste abgebrochen; schmutziger, roter Ton; die Ähren am Kalathos sind etwas flauer.

2. *Isis- und Sarapisköpfchen, Harpokratesfigürchen.*

Drexler [341] erwähnt einige Terrakotten mit der vagen Herkunftsangabe „Ephesus". Es handelt sich um einen Sarapiskopf, um zwei weibliche Köpfe mit dem Hauptschmuck der Isis und einen Harpokrates.

---

[336] Vgl. Hornbostel, S. 112; zur Erklärung der Büstenform vgl. ebenda und G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland* (Leiden 1969) S. 190f., Anm. 2 (= *EPRO* 12).

[337] Hornbostel, S. 274, Anm. 1; weiters zum Blätterkelch und seinem Symbolgehalt: ebenda, S. 167, Anm. 1, 201, Anm. 11, 218, 228, 242, 266, Anm. 6.

[338] Zur Anzahl der Stirnlocken: ebenda, S. 80, 213, 216; die Statue des Bryaxis hatte höchstwahrscheinlich fünf Stirnlocken.

[339] Vgl. ebenda, S. 82.

[340] Ebenda, S. 84 mit Anm. 11. Zur Ikonographie der alexandrinischen Statue siehe oben, S. 65 mit Anm. 333.

[341] Drexler, S. 92f.

G. Lampen

In Ephesus wurde offenbar eine größere Anzahl von Öllampen mit Darstellungen ägyptischer Gottheiten gefunden[342]. Aus der Literatur sind bisher nur die drei hier unten angeführten Beispiele bekannt, die mit der Stadt in Beziehung stehen. Die Lampen waren von besonderer Bedeutung für das Fest der *lampadeia*.

Vom Lichtanzünden berichten die ägyptischen Inschriften seit den Pyramidentexten[343]. Entsprechende Zeremonien kennen wir zunächst vom ägyptischen Totenkult. So wird in den Verträgen des *Ḏfꜣj Ḥʿpj* von Siut aus dem Mittleren Reich das Lichtanzünden (*śtj tkꜣ*) in Verbindung mit dem Totenkult für die Neujahrsnacht, den Neujahrstag, sowie für die Nacht zum Wag-Fest und den Tag des Wag-Festes bezeugt[344]. Von einer ähnlichen Zeremonie berichtet die Inschrift an der Tür im Zimmer XII des Petamenophisgrabes in Theben (frühsaitische Zeit)[345], und auch das ägyptische Totenbuch beinhaltet einen „Spruch vom Lichtanzünden"[346]. Aus den Gräbern des Neuen Reiches kennen wir spezielle Lampennischen[347]. Das Lichtanzünden wird zudem in verschiedenen thebanischen Gräbern[348] parallel zu Wasserspenden erwähnt. Den Sinn der Lichter, wie er ebenso für die späten Mysterien angenommen werden darf, erläutert ein Text aus zwei Gräbern des Neuen Reiches in Theben[349], wo es heißt: „Ein Licht anzünden, um Erleuchtung (*ꜣḫw*) zu erhalten auf den Wegen der Dunkelheit". Das tägliche „Lichtanzünden" ist vom Tempelkult her bekannt[350].

---

[342] Ich danke Herrn Doz. Dr. W. Jobst herzlichst für diese mündliche Mitteilung. Die Stücke sollen sich in den Magazinen des Museums von Selçuk befinden.

[343] *Pyr.* 606.

[344] A. Erman, *Zehn Verträge aus dem mittleren Reich* in *ZÄS* 20 (1882), S. 176, 37f., S. 179; G. A. Reisner, *The Tomb of Hepzefa Nomarch of Siût* in *JEA* 5 (1918), S. 85f. (5., 7. und 8. Vertrag).

[345] J. Dümichen, *Die Ceremonie des Lichtanzündens* in *ZÄS* 21 (1883), 11-15, Taf. If.; id., *Der Grabpalast der Patuamenap*, III (Leipzig 1894), Taf. I.

[346] E. Naville, *Das aegyptische Todtenbuch* (Berlin 1886), Kapitel 137 B.

[347] Vgl. A. Hermann, *Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie* (Glückstadt 1940), S. 98; E. Winter, *Das ägyptische Wag-Fest* (Wien, phil. Diss. 1951), S. 76.

[348] Z.B. Nr. 23, 54 (Hui), 90 (Nebamun); vgl. Winter, *ebenda*, S. 78f.

[349] Nr. 112 (Mencheperreseneb) und Nr. 127 (Senemiach); zitiert bei N. de G. Davies - A. H. Gardiner, *The Tomb of Amenemhet* (London 1915), S. 98; Winter, *loc.cit.*, S. 79f.

[350] Winter, *loc.cit.*, S. 78.

Wie bereits in den genannten Verträgen des *Ḏf3j Ḥʿpj* aus dem Mittleren Reich angedeutet, fiel auch im späteren Ägypten das offenbar bedeutendste Lampenfest in die Epagomenentage [351], die auch „Lampentage" (*n3 tk*) genannt wurden [352]. In diese Tage fielen die Geburtstage von Göttern, vom ersten bis zum fünften der des Osiris, des Horus, des Seth, der Isis und der Nephthys [353]. So lesen wir im Raphiadekret des Philopator, Zl. 26, daß der König nach Ägypten zurückkehrte „an dem Lampenfest, am Tage der Geburt des Horus" [354]. Aber auch während des in Ägypten im Dezember gefeierten Festes der Auferstehung des Osiris, den *Isieia*, gab es eine „Nacht der Illumination", in der die Öllampen ununterbrochen brannten [355].

Das außerhalb Ägyptens bezeugte Fest der *lampadeia* steht vielleicht in Beziehung mit dem in Sais gefeierten Fest der λυχνοκαΐη, von dem uns Herodot (II, 62) berichtet. Entsprechend der Bedeutung der *lampadeia* wurden die Lampen in großen Mengen in Heiligtümern der ägyptischen Gottheiten gefunden (z.B. Delos, Eretria, Pompeii) [356]. Auf Delos und in Athen sind spezielle Lampen- oder Fackelträgerinnen belegt [357]. Für Ephesus und seine nähere Umgebung ist eine teilweise erhaltene *lex sacra* von Priene (Ende 3. Jh. v. Chr.)[358] interessant, worin die λαμπαδεία zu Ehren der Isis erwähnt wird; der Priester mußte dafür eine festgesetzte Menge Öl und zwei Lampen bereitstellen [359].

[351] Vgl. M. S. Salem, *The „Lychnapsia Philocaliana" and the Birthday of Isis* in *JRS* 27 (1937), S. 165.

[352] W. Spiegelberg, *Die demotischen Denkmäler*, II (Cat. Caire, 39) (Straßburg 1908), Nr. 31.179, S. 290, 292.

[353] M. Alliot, *Le Culte d'Horus à Édfou au temps des Ptolémées*, I (Le Caire 1949), S. 214f. (= *Bibl. d'Étude*, 20).

[354] W. Spiegelberg, *Beiträge zur Erklärung des neuen dreisprachigen Priesterdekretes zu Ehren des Ptolemaios Philopator* in *SBMünchen*, 1925, 4. Abh., S. 9. Nach dem Kalender von Esna fiel das Lampenfest auf den 29. Mesore, in Edfu feierte man am 30. Mesore und an der 2. Epagomene nach demselben Ritus: R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit* (Meisenheim 1963), S. 24, Anm. 59; Alliot, *loc.cit.*, S. 214.

[355] Vgl. Dunand, I, S. 234f.; F. Preisigke - F. Bilabel, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, 3,1 (Berlin 1926), Nr. 6.796/37 (Zenonarchiv, 258/7 v. Chr.). Zu den Lampenfesten im ptolemäischen Ägypten vgl. auch Dunand, I, S. 222, für die römische Zeit auch Winter, *loc.cit.*, S. 77, Anm. 2. Vgl. den Bericht des Achilleus Tatios, V,2, vom Sarapisfest: s. unten, S. 84.

[356] Dunand, II, S. 24; III, S. 56, 97, 238.

[357] P. Roussel, *Les Cultes Égyptiens à Délos du III^e au I^{er} siècle av. J.-C.* (Nancy 1916), Nr. 175, C, b, Zl. 7, 22, 27 (neben S. 184); SIRIS, Nr. 16 (Athen, 2. Jh. n. Chr.).

[358] SIRIS, Nr. 291.

[359] Vgl. Dunand, III, S. 56.

1. *Fragment einer Tonlampe* (Taf. X)

British Museum, Dep. of Greek and Roman Antiquities; größte Länge: ca 14 cm.

Aus rot glasiertem Ton. Auf dem dreieckigen Feld des Henkels: Sarapis auf dem Thron mit Kalathos und langem Chiton; in der linken Hand das Szepter. Nach der Beschreibung bei Walters (s. Lit.) zur Rechten Kerberos, zur Linken Harpokrates. Vom Relief auf dem Diskus ist nur ein kleiner Teil der Rosette erhalten.

Herk.: nur Ephesus angegeben; Grabung J. T. Wood, 1867.

Literatur: H. B. Walters, *Catalogue of the Greek and Roman Lamps in the British Museum* (London 1914), S. 130, Nr. 860.

2. *Lampe aus rötlichgelbem Ton*

Selçuk, Efes Müzesi, Inv.: 3.003; *h.*: 29 mm, *l.*: 101 mm, *Durchm.*: 77 mm.

Miltner (s. Lit.): „Diskus und Schulter durch zwei Rillkreise getrennt; auf der Schulter nur an der Schnauze zwei Ringel. Der gelochte, zweimal geriefte Griff hat Steg, der Boden Standplatte. Im Diskus eine in der Zeichnung wenig geglückte Serapisbüste".

Herk.: Coemeterium der Siebenschläfer, Fundort VII.

Literatur: F. Miltner, *Das Cömeterium der sieben Schläfer* (Baden 1937) S. 183, Nr. 101 und Taf. XII,101 (= *Forschungen in Ephesos*, IV,2).

3. *Tonlampe* (Taf. XI)

Im Diskus die Artemis von Ephesus mit den Hirschen; als Henkeldarstellung auf einem Lectus von links nach rechts Sarapis, Isis, Selene und Helios.

Herk.: Rom.

Literatur: P. Santi Bartoli in *Lucernae veterum sepulchrales iconicae ex cavernis Romae subterraneis collectae et a P. Santi Bartoli cum obs. J. Bellorii editae, studio L. Begeri* (Coloniae Marchicae 1702), II, Tab. 34 (= Taf. XI), p. 12-13; Drexler, S. 90, Anm. 12.

H. Münzbilder

1. *Cistophoren*

Auf einer Reihe von ephesischen Cistophoren des 1. Jhs. v. Chr. ist auf der Rückseite der Kopfschmuck der Isis dargestellt [360]. Das offenbar älteste bekannte Beispiel stammt aus 88/87 v. Chr.[361].

---

[360] S. oben, S. 20.

[361] So nach dem Handkatalog von Herrn Dr. Karwiese, dem ich besonders dafür danken möchte, daß er mir diesen Katalog zur Durchsicht überließ.

Weitere Belege notierte ich für 87/86 [362], 86/85 [363], 82/81 (Taf. XII, 1a-b [364] und 48/47 v. Chr.[365]. Die Darstellung ist bei der Mehrzahl der Prägungen sehr ähnlich: Wie auf unserer Taf. XII, 1b ersichtlich, dominieren zwei große Schlangen, zwischen deren Köpfen sich das *basileion* der Isis (bestehend aus Diskus, Gehörn und kleinen Ähren) befindet; rechts sehen wir häufig eine Fackel.

Der Isiskopfschmuck ist ein deutliches Element ägyptischer Religion. Auf den Cistophoren begegnen aber auch andere Symbole, die in den späten ägyptischen Kulten von Bedeutung sind. Besondere Erklärung bedarf die — wie der Name sagt — auf allen Cistophoren abgebildete *cista mystica*. Eine *cista secretorum capax penitus celans operta magnificae religionis* [366] wird beim *Navigium Isidis* in Kenchreai innerhalb der Götterprozession getragen. Die *cista mystica* im ägyptischen Kult hellenistischer Zeit fußt auf ägyptischer Tradition und kann am besten auf Grund der detaillierten Beschreibung der Dendera-Texte erklärt werden [367]. Die *cista* des Apuleius muß man sich von dem *hn št3j* in Dendera abgeleitet denken, welches ein Gefäß darstellte, das das Haupt des Osiris barg [368]. Dagegen beinhaltete die eleusinische *cista* Kornähren und das Abbild einer Vulva [369]. In Verbindung mit den auf den Cistophoren dargestellten Cisten finden wir eine Schlange (Taf. XII, 1a). Schlangen begegnen auch bei den Cisten des ägyptischen

---

Die Münze: *SNG, The Burton Y. Berry Coll.*, II (New York 1962), Nr. 1059 (auf Taf. 40); D. Kienast, *Cistophoren* in *JbNum.* 11 (1961), S. 169, Nr. 49; ebenfalls Drexler, S. 80,1aβ; ebenda, 1aα muß vorläufig als verlesen gelten. Zu allen hier genannten Stücken: Pinder, *Über die Cistophoren und über die Kaiserlichen Silbermedaillons der römischen Provinz Asia* in *AbhBerlin*, Jg. 1855 (Berlin 1856), S. 559, Nr. 37f., 42,49; D. Kienast, *loc.cit.*, S. 159-188.

[362] Drexler, S. 80,1aγ.

[363] Ebenda, 1aδ; *SNG, Samml. Aulock*, H. 17 (Berlin 1968), Taf. 272, Nr. 7851 (oben Isiskopf frontal zwischen zwei Schlangenköpfen).

[364] *BMC Ionia*, S. 65, Nr. 164.

[365] *SNG, Samml. Aulock*, H. 6 (Berlin 1960) Taf. 57, Nr. 1868 (zwei Schlangen um kleinen Tempel, auf dessen Kuppel Statue, r. Fackel, l. Isiskopfschmuck). Nicht aufgenommen wurde *BMC Ionia*, S. 66, Nr. 168 (aus 69/68 v. Chr.) und 170 (aus 68/67 v. Chr.), da ich auf den beiden Stücken keinen Isiskopfschmuck erkennen konnte.

[366] Apuleius, *met.*, XI,11; vgl. auch die zahlreichen Angaben bei G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland* (Leiden 1969), S. 153, Anm. 2 (= *EPRO* 12).

[367] Gwyn Griffiths, S. 225. Zu altägyptischen Cisten: J. F. Borghouts, *The Enigmatic Chests, I* in *JEOL* 23 (1973-74), 358-364.

[368] É. Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, II (Le Caire 1968), S. 590, 592; Gwyn Griffiths, S. 224.

[369] Vgl. L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin 1932), S. 79ff.; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 3. Aufl (München 1967), S. 658f.

Kultes, sind hier aber offenkundig aus der dionysischen Symbolik übernommen [370]. Da die Cistophoren im 2. und 1. Jh. so zahlreich sind, der Isiskopfschmuck jedoch, der allein von allen Symbolen ausschließlich auf ägyptischen Glauben weist, im gesamten gesehen relativ selten begegnet, wird man die darauf dargestellten Cisten mit Sicherheit nicht-ägyptischen Mysterienkulten zuweisen dürfen, vielleicht bacchischen oder denen von Kybele und Attis. Das ägyptische Symbol hat aber offenbar sehr gut dazu gepaßt [371].

In gleicher Weise möchte ich das Auftreten des Doppelfüllhorns [372] beurteilen. Es ist ein dionysisches Attribut, das auch bei Osiris-statuetten erscheint [373] und dann allgemein zu den mit den ägyptischen Kulten in Zusammenhang stehenden Motiven gehört [374]. Auf den ephesischen Cistophoren ist es aber für uns ohne Belang.

2. *Homonoia-Münzen von Ephesus und Alexandria*

Die Homonoia [375] zwischen Ephesus und Alexandria schlug sich in einer relativ großen Anzahl verschiedener Münzprägungen besonders unter Gordianus III. [376] nieder. Uns interessieren aber hier nicht die einzelnen Emissionen vom Standpunkt des Numismatikers, sondern es wurde versucht, die Motive mit ägyptischen Gottheiten auf den Rückseiten grob geordnet zusammenzustellen [377].

---

[370] Eine *interpretatio Aegyptica* war daran freilich sehr leicht anzuschließen. Zur Schlange in Verbindung mit der *cista*: Gwyn Griffiths, S. 134f., 226.

[371] Vgl. dazu J. Leclant, *Inventaire Bibliographique des Isiaca, E-K* (Leiden 1974), S. 151, Nr. 669.

[372] Z.B.: *BMC Ionia*, S. 66, Nr. 168, 170; *SNG, Samml. Aulock*, 17 (Berlin 1968), Taf. 271, Nr. 7.841.

[373] Vgl. Stambaugh, S. 55 mit Anm. 6.

[374] Vgl. Grimm, *loc.cit.*, S. 52 und Kat. Nr. 5, <58 A>, 142.

[375] Vgl. dazu D. Kienast, *Die Homonoiaverträge in der römischen Kaiserzeit* in *JbNum.* 14 (1964), 51-64. Wesentlich scheint bei der Homonoia, daß die Bürger der einen Stadt Bürgerrechte und -pflichten in der anderen ausüben konnten (ebenda, S. 59f.), wobei aber die Städte als eigene Gemeinwesen bestehen blieben. Es konnte sich also dabei nur um eine wechselseitige Verleihung der sogen. Isopoliteia handeln. Daneben hatte die Homonoia freilich noch eine große Zahl anderer positiver Folgen für die beiden Städte.

[376] Vgl. dazu oben, S. 24f.

[377] Nicht aufgenommen sind die Homonoia-Münzen von Ephesus und Hierapolis (*BMC Phrygia*, S. 263f., Nr. 188f.; HC II, S. 488, Nr. 10; Hornbostel, S. 321) sowie von Ephesus und Smyrna (Drexler, S. 109, bα), auf denen angeblich Sarapis dargestellt sein soll. Nach der freundlichen Mitteilung von Dr. Karwiese ist dies sicher nicht der Fall.

ANTONINUS PIUS:

a) Büste von SARAPIS und ISIS.

Literatur: Mionnet, *Suppl.* VI, S. 143, Nr. 417.

GORDIANUS III.:

b) (Taf. XII,2-3) Bekleidete Büste des SARAPIS mit Kalathos neben der der ARTEMIS, an deren Schulter der Köcher nach vorne hervorragt.

Literatur: Drexler, S. 81f., bα (linkshin); *BMC Ionia,* S. 113, Nr. 418 (rechtshin, = Taf. XII,2), Nr. 419 (linkshin, = Taf. XII,3); Wien, Münzkabinett, Inv. 30.286 (linkshin).

c) (Taf. XIII, 1-2) nach links gewandter, stehender SARAPIS mit Kalathos, die Rechte zum Gruß erhoben, vor der mit Köcher und Bogen ausgerüsteten ARTEMIS.

Literatur: Drexler, S. 86, ζ (Hirsch zu Füßen der Artemis, hinter ihr ein Baum); *BMC Ionia,* S. 113, Nr. 420, Taf. 38,6 (angeblich zwischen den beiden ein Altar, = Taf. XIII,1), Nr. 421 (Artemis hat die Rechte über den Kopf erhoben, hinter ihr ein Baum); *SNG, Danish National Museum, Ionia,* I (Copenhagen 1946), Nr. 548 (gleiche Merkmale); Wien, Münzkabinett, Inv. 34.593 (gleiche Merkmale, = Taf. XIII,2); Hornbostel, Taf. CCIV,339b (wie bei Drexler).

d) (Taf. XIII, 3) nach links gewandter, stehender SARAPIS mit Kalathos, die Rechte zum Gruß erhoben, in der Linken das Szepter, vor dem Kultbild der ARTEMIS EPHESIA.

Literatur: Drexler, S. 85, ε, Taf. I,17; HC II, S. 341, Nr. 99, Taf. L,25 (zu Füßen der Artemis zwei Hirsche; = Taf. XIII,3); Hornbostel, S. 320f.; Wien, Münzkabinett, Inv. 30.707 (zu Füßen der Artemis zwei Hirsche), 17.257.

e) (Taf. XIII, 4) linkshin thronender SARAPIS, die Linke oben am Szepter, auf der ausgestreckten Rechten ein kleines Kultbild der ARTEMIS EPHESIA; darunter ein miniaturhaft gebildeter KERBEROS (der vielleicht auch weggelassen sein kann, vgl. Drexler).

Literatur: Drexler, S. 83, β, Taf. I,10; *BMC Ionia,* S. 114, Nr. 423 (= Taf. XIII,4); HC II, S. 342, Nr. 101; Hornbostel, S. 318; Wien, Münzkabinett, Inv. 17.259.

f) (Taf. XIV, 1) Rechts stehender SARAPIS mit Szepter und grüßend erhobener Rechten vor dem Kultbild der ARTEMIS EPHESIA auf einer Galeere mit Bugflagge.

Literatur: F. Buonarruoti, *Osservazioni istoriche sopra alcuni medaglioni antichi* (Romae 1698), S. 424-426, Taf. XXXVII,5 (= Taf. XIV,1); Drexler, S. 84, δ; W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechi-*

schen und römischen Mythologie, IV, Sp. 376, Abb. 8; Keil, 1954, S. 227, Anm. 17; dazu ein Neufund aus Ephesus, Hanghaus, I, vom 4.9.1963 (Handkatalog Dr. Karwiese).

g) (Taf. XIV, 2) In der Mitte Kultbild der ARTEMIS EPHESIA, zu ihren Füßen je ein Hirsch, links oben neben ihrem Haupte Halbmond, rechts Sonnenstern; rechts neben der Artemis stehender SARAPIS mit Szepter in der Linken und grüßend erhobener Rechten; ganz links ISIS mit schleierartig über das Hinterhaupt emporgezogenem Gewande, auf dem Haupte Discus zwischen zwei Hörnern, in der Rechten das Sistrum, in der Linken die Situla.

Literatur: Drexler, S. 86f., η, Taf. I,18; *BMC Ionia*, S. 112, Nr. 417, Taf. 38,4 (= Taf. XIV,2); L. Forrer, *The Weber Collection, Greek Coins*, III,1 (London 1926), Nr. 5907, Taf. 209; Hornbostel, S. 321.

h) Wie g, aber angeblich ohne Sarapis.

Literatur: Drexler, S. 87, θ.

i) (Taf. XIV, 3) Stehende TYCHE mit Modius und Füllhorn, die in der Rechten eine Statuette des SARAPIS hält.

Literatur: Drexler, S. 83, γ; *BMC Ionia*, S. 114, Nr. 426; *SNG, Danish Nat. Museum, Ionia*, I (Copenhagen 1946), Nr. 551; Wien, Münzkabinett, Inv. 17.262, 34.591 (= Taf. XIV,3).

j) Kultbild der ARTEMIS EPHESIA wie bei d, rechts aber ISIS mit Basileion von Hörnern, Discus und Federn, in den Händen Sistrum und Situla.

Literatur: HC II, S. 342, Nr. 100.

k) ISIS PELAGIA *sive* PHARIA.

α) (Taf. XV, 1) rechtshin mit Basileion, Chiton und hinter dem Rücken im Winde wehendem Peplos, das geschwellte Segel haltend.

Literatur: Drexler, S. 87, ι; *BMC Ionia*, S. 113, Nr. 422; Wien, Münzkabinett, Inv.: 30.111 (= Taf. XV,1).

β) (Taf. XV, 2) wie α, aber dahinter der Pharus.

Literatur: Drexler, S. 88, ι/ββ; HC II, S. 342, Nr. 102 (= Taf. XV,2); *SNG Danish Nat. Museum, Ionia*, I (Copenhagen 1946), Nr. 549; Wien, Münzkabinett, Inv.: 30.701.

γ) wie α, aber vor dem Segel der Pharus.

Literatur: Drexler, S. 87, ι/αα.

Dieser Aspekt der Isis [378] steht in Beziehung zum Navigium, dem Fest der Eröffnung der Seefahrt, das in zahlreichen Städten Griechenlands, Kleinasiens und Syriens gefeiert wurde [379]. In den Aretologien wird die Göttin als θαλάσσης κυρία und ναυτιλίας κυρία [380] gepriesen; sie kann das Meer befahrbar machen oder auch nicht [381]. Die auf unseren Münzen wiedergegebene Vorstellung von Isis als „erste" am Schiffsbug, die das schwellende Segel hält, ist im Hymnus von Andros (152f.) beschrieben: . . . πράτα δ' ἐπὶ σέλματι δούρων | κολπωτὰν ὀθόναισι θοὰν τρόπιν ἰθύνεσκον | . . . [382]. So ist es auch nicht verwunderlich, wenn man nach Überstehung einer besonderen Gefahr zur See in Isistempeln ex-voto-Stücke deponierte [383]. Aus den Medinet-Madi-Hymnen kennen wir die Göttin als Patronin der Seefahrer, die um ihre Hilfe bei Unwetter und Lebensgefahr flehten [384]. Auch Schiffe trugen den Namen der Isis [385]. Die meisten Isis-Pelagia-Darstellungen auf Münzen stammen aus der Kaiserzeit; im östlichen Mittelmeer sind sie außer von Ephesus aus Anchialos, Aspendos, Iasos, Phokaia, Philadelphia, Kyme, Nikomedia, Amastris und Byblos [386] bekannt. Die Münzen zeugen von der Popularität dieser Form der Isis zur Kaiserzeit. Auf Delos und Rhodos gehen die Zeugnisse ins 2.-1. Jh. v. Chr. zurück [387].

---

[378] πελάγια z.B. in Korinth, Iasos und Lesbos: Dunand, II, S. 158, III, S. 40, 98; εὔπλοια auf Delos: Dunand, II, S. 113 und Anm. 5; vgl. P. Bruneau, *Isis Pélagia à Délos* in *BCH* 85 (1961), 435-446 u. 87 (1963), 301-308.

Wenn wir nach Vorformen der *Isis Pelagia* im alten Ägypten suchen, so dürfen wir zunächst feststellen, daß hier eine Verbindung fast aller Gottheiten mit der Nilschiffahrt vorhanden war. Isis selbst steht bereits in den Pyramidentexten [388] mit der Tagesbarke in Verbindung, wie auch Osiris schon mit dem Meer (*wꜣḏ wr, šn wr*) [389] identifiziert wird. In ägyptischen Darstellungen bis in griechische Zeit erscheint Isis häufig stehend in einem Schiff, oft gemeinsam mit Nephthys [390]. Als Schirmherrin des Horus steht sie auf dem Schiffsbug in Edfu, wo es heißt: „Man spielt das Sistrum für seine Mutter, welche seinen Schutz macht am Bug der Barke, während er seine Feinde bekämpft" [391]. Das direkteste Vorbild für die Vorstellung der *Isis Pelagia* wird man vielleicht in der Zeremonie der Suche und Wiederauffindung des Osiris sehen, wie sie speziell beim Fest der Kikellia [392] in Kanopos gefeiert wurde. Dort mußte es sich um ein seetüchtiges Schiff gehandelt haben, in dem sich nach dem Ritual Isis befunden hat [393]. Der Kult dieser Form der Isis, im besonderen der *Pharia*, konnte aber nur von Alexandria seinen Ausgang genommen haben. Möglicherweise befand sich das Hauptheiligtum auf der Insel Pharos [394]. Die Konzeption der *Isis Pharia* dürfen wir am ehesten für die 1. Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. annehmen [395]. Das pharaonische Ägypten hat also eine *Isis Pelagia* im strengen Sinne nicht gekannt, wohl aber waren mehrere Anknüpfungspunkte für sie gegeben [396].

---

[379] Vgl. Dunand, III, S. 257; für Ephesus s. oben, S. 49.

[380] Kyme, 39, 49 = N. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte* (Berlin 1930), S. 124.

[381] Vgl. die Hymnen von Andros (145-152) und Kyme (43, 50): Peek, *loc.cit.*, S. 21, 124.

[382] Peek, *loc.cit.*, S. 21.

[383] Vgl. Dunand, III, S. 258.

[384] A. Vogliano, *Primo rapporto degli scavi di Madînet Mâdi* (Milano 1936), S. 35 (Hymnus I, 31-34); *SEG* 8, 548; vgl. Y. Grandjean, *Une Nouvelle Arétologie d'Isis à Maronée* (Leiden 1975), S. 35 (= *EPRO* 49) (Maroneia-Hymnus, 10).

[385] Ein Schiff, das unter der Regierung des Philadelphos Weizen vom Arsinoites nach Alexandria brachte: C. C. Edgar, *Zenon Papyri, III* (*Cat. Caire, 85*) (Le Caire 1928), Nr. 59.320; CIL XIV,2028.

[386] Dunand, III, S. 256, Anm. 4.

[387] Ebenda, S. 258.

[388] *Pyr.* 210.

[389] *Pyr.* 628f.

Das wesentlichste ikonographische Merkmal, das alle kaiserzeitlichen Darstellungen der *Isis Pelagia* (*Pharia*) im Gegensatz zum hellenistischen Urbild auszeichnet, ist der hinter dem Rücken vom Wind gebauschte Peplos [397], der auch auf den ephesischen Münzen zu sehen ist (Taf. XV, 1-2). Dabei fällt auf, daß dieses Gewand stets in die dem Segel entgegengesetzte Richtung geschwellt ist, wodurch wohl die Wirbel der Meereswinde besonders zum Ausdruck kommen sollen. Castiglione [398] vermutet, daß die ikonographische Änderung, der wir dieses Detail verdanken, möglicherweise darauf beruht, daß eine ältere Kultstatue auf Pharos durch eine neue in der frühen Kaiserzeit ersetzt wurde, vielleicht als Auswirkung der Zerstörung der Insel im alexandrinischen Krieg Caesars. Der neue Typus ist mit Sicherheit erst seit Claudius bekannt[399], sodaß man versucht sein mag, die Neuerung Caligula zuzuschreiben.

---

[390] Vgl. L. Castiglione, *Isis Pharia* in *BMusHongr.* 34-35 (1970), S. 40 mit Fig. 27f. und Anm. 5; J. Gwyn Griffiths, *The Egyptian Antecedents of the Isidis Navigium* in *Studia Aegyptiaca*, 1 (Budapest 1974), S. 132f.

[391] É. Chassinat, *Le Temple d'Édfou*, VI (Le Caire 1931), S. 9, Zl. 6-7; M. Alliot, *Le Culte d'Horus à Édfou au temps des Ptolémées*, II (Le Caire 1954), S. 691. Dazu sei ein demotischer Papyrus etwa des 3. Jhs. v. Chr. erwähnt, in dem Isis und Amun als zum Meer (*im*) gehörig erscheinen: W. Spiegelberg, *Die demotischen Denkmäler*, II (Cat. Caire, 39) (Straßburg 1908), S. 276, Nr. 31.169, col. 8,21; S. 277, col. 10,9. Zu Amun in der Funktion: S. Morenz, *Ägyptische Religion* (Stuttgart 1960), S. 111.

[392] Vgl. dazu R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit* (Meisenheim 1963), S. 36-39; Castiglione, *loc.cit.*, S. 43.

[393] Merkelbach, *loc.cit.*, S. 37.

[394] Castiglione, *loc.cit.*, S. 46f.

[395] Ebenda, S. 50.

[396] Dazu: Gwyn Griffiths, *loc.cit.*, Anm. 390, S. 129-136. Zu Isis als Göttin der Seefahrt vgl. auch: G. Vandebeek, *De Interpretatio Graeca van de Isisfiguur* (Lovanii 1946), S. 44-54.

[397] Castiglione, *loc.cit.*, S. 51.

[398] Castiglione, *loc.cit.*, S. 52f.

l) (Taf. XV, 4) Nach links gewandter, stehender HARPOKRATES mit der rechten Hand am Mund und im linken Arm, der auf eine Säule gestützt ist, ein Füllhorn; vor ihm zu Füßen ein hockender ANUBIS.

Literatur: Drexler, S. 88, ϰ, Taf. II,20; *SNG, Danish Nat. Museum, Ionia,* I (Copenhagen 1946), Nr. 552; *SNG, Fitzwilliam Museum, Leake and General Coll.,* VI (*Asia minor-Phrygia*) (London 1965), Taf. LXXXVI, Nr. 4.463 (= Taf. XV,4); *SNG, Samml. Aulock,* H. 17 (Berlin 1968), Taf. 273, Nr. 7.883; Wien, Münzkabinett, Inv.: 34.592.

m) (Taf. XV, 3; 5-6) Nach rechts schreitender APIS, auf dem Leib Halbmond (am ehesten auf Taf. XV,5 sichtbar), Halsschmuck, Kugel zwischen den Hörnern (die auch fehlen kann); eine größere Anzahl verschiedener Prägungen ist nachweisbar.

Literatur: Drexler, S. 89, λ; *BMC Ionia,* S. 115, Nr. 427 (Taf. XV,5); HC II, S. 342, Nr. 103 (= Taf. XV,3), 104 (= Taf. XV,6); *SNG, Danish Nat. Museum, Ionia,* I (Copenhagen 1946), Nr. 553; *SNG, Samml. Aulock,* H. 6 (Berlin 1960), Taf. 60, Nr. 1937; Selçuk, Efes Müzesi, Inv.: 52.28.73.7, 53.28.73.4.

Apis, dessen Verehrung seit Hor-Aha (1. Dynastie) gut bekannt ist[400], galt seit der 18. Dynastie als Mittler des Ptah[401]; in der Spätzeit wurde er auch mit Osiris verbunden[402]. Nach Herodot (II, 153) erkannten die Griechen in Apis ihren Epaphos, den Sohn von Zeus und Io, die ihrerseits wieder mit Isis-Hathor gleichgesetzt wurde[403]. Entsprechend identifizierte man auch die Mutterkuh des jeweiligen Apis mit Isis; ein Heiligtum für diese Form der Göttin samt der Begräbnisstätte der Kühe fand sich in Saqqara-Nord[404]. Auch die in Ägypten ansässigen Griechen waren bereits in voralexandrinischer Zeit mit Apis vertraut [405]. Trotz der Tatsache daß die kultische Wurzel des Sarapis in einer Verbindung des Apis mit Osiris (Osiris-Apis) [406] bestand, behält Apis während der ganzen Ptolemäer- und Römerzeit seine vollkommene Individualität [407]. Als typischer θεὸς σύνναος zu Isis und Sarapis kann er in Inschriften die übliche hellenistische Trias ergänzen [408]. In dieser Funktion mußte er in Ephesus bekannt gewesen sein. Apisbestattungen sind bis nach der Regierungszeit Julians bezeugt [409].

---

[399] Ebenda, S. 52.

[400] W. K. Simpson in *Orientalia,* (N.S.) 26 (1957), 139-142.

[401] Vgl. M. Sandman Holmberg, *The God Ptah* (Lund 1946), S. 197f.

[402] S. oben, S. 16 Anm. 3; J. Vercoutter, *Apis* in *Lexikon der Ägyptologie,* 1 (1975), Sp. 347. Vgl. G. J. F. Kater-Sibbes, M. J. Vermaseren, *Apis* I (Leiden 1975), Nr. 22 (= *EPRO* 48).

[403] Vgl. R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World* (Ithaca 1971), S. 248; Dunand, II, S. 3, 21, Anm. 4.

[404] W. B. Emery in *JEA* 53 (1967), S. 142-145; 55 (1969), S. 34f., 57 (1971), S. 9-13.

I. Gemmen

Auch auf Gemmen sind öfters ägyptische Gottheiten zusammen mit Artemis Ephesia dargestellt. Folgende Stücke sind mir bekannt [410]:

1. „Sarapis sitzend zwischen Artemis Ephesia und Apollon mit Köcher und Hindin, im Felde Stern".

Literatur: Drexler, S. 89, Anm. 12.

2. (Taf. XVI) Artemis Ephesia zwischen Halbmond und Stern, zu ihren Füßen offenbar Rehe; rechts stehender Sarapis mit Kalathos, auf Szepter gestützt; links Tyche.

Literatur: A. F. Gorius, *Thesaurus Gemmarum antiquarum astriferarum* (Florentiae 1750), I: Taf. LXII (Taf. XVI), II: S. 103f.; Drexler, S. 89, Anm. 12.

3. „Artemis Ephesia zwischen rechts Herakles und links Hera von Samos, rechts oben Büste des Sarapis, links oben Büste des Artemis (?)"; bei letzterer könnte es sich auch um Isis handeln (vgl. Nr. 4); aus Karneol.

Literatur: Drexler, S. 90, Anm. 12.

4. „Artemis Ephesia zwischen rechts Hera von Samos, links Apollon mit Lorbeerzweig, über ihr Haupt der Isis und des Sarapis"; aus „grüner antiker Paste". Nach Toelken (s. Lit.) zeigt die Gemme eine Vereinigung der Hauptgottheiten von Ephesus, Samos, Milet und Alexandria.

---

[405] Fraser, *Alexandria*, S. 250 mit Anm. 473.

[406] S. oben, S. 16, Anm. 3.

[407] Stambaugh, S. 65 („distinct identity").

[408] *Inscriptiones Graecae*, XII, 9, 926 (Chalkis, 2. Jh. v. Chr.): Σαράπιδι, Ἴσιδι, Ἀνούβιδι, Ἄπιδι.

[409] A. Hermann, *Der letzte Apisstier* in *JbAChr.* 3 (1960), S. 34-50.

[410] Nicht zum Thema gehört Hornbostel, S. 321 und Abb. 337, da auf der Gemme nicht Artemis Ephesia, sondern Jupiter Heliopolitanus dargestellt ist. Die angeführten Stücke habe ich bei A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen* (Leipzig 1900), nicht gefunden.

Literatur: E. H. Toelken, ***Erklärendes Verzeichnis der antiken, vertieft geschnittenen Steine der Kgl. Preussischen Gemmensammlung*** (Berlin 1835), S. 173, Nr. 804; Drexler, S. 90, Anm. 12.

5. „Artemis Ephesia zwischen den übereinander befindlichen Häuptern von rechts Sarapis und Selene, links Helios und Isis mit Halbmond unter dem Hals"; Karneol.

Literatur: Drexler, S. 90, Anm. 12.

J. Marmorrelief

Ein Relief aus Marmor [411], das angeblich vom Abhange des Astyageshügel stammt, zeigt auf der rechten Seite einen stehenden Sarapis in der üblichen Ikonographie mit Szepter in der linken Hand. Die rechte Hand hält er grüßend erhoben gegen die auf der linken Seite stehende Artemis mit den zwei Hirschen. Beide Gottheiten stehen auf Basen. Zwischen ihnen befindet sich ein runder, geknoteter Kranz, in den der Buchstabe „A" eingeschrieben ist. Die Darstellung scheint in direktem Zusammenhang mit den Homonoia-Münzen zu stehen, vielleicht besonders mit unserem Münzbild H 2g. Dieses legt ebenfalls nach Keil [412] die Frage nahe, „ob nicht auf einem abgebrochenen linken Teil ein zweiter Kranz mit einem eingeschriebenen E, d.i. 'E(φεσίων) gegenüber 'A-(λεξανδρέων) und dann ein Standbild der Isis gefolgt war". In diesem Falle wäre das Relief ein zusätzliches Zeugnis für die Homonoia zwischen Ephesus und Alexandria. Eine Datierung in die Zeit Gordianus' III. ist daher am wahrscheinlichsten [413].

---

[411] Selçuk, Efes Müzesi. Lit.: Keil, 1954, S. 226f., Nr. 7, Abb. 3; G. J. F. Kater-Sibbes, ***Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments*** (Leiden 1973), S. 69, Nr. 395, Taf. XI; Dunand, III, S. 71f.; R. Fleischer, ***Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*** (Leiden 1973), Taf. 41 (= *EPRO* 35); Hornbostel, S. 321.

[412] Keil, 1954, S. 226.

[413] Ein weiteres Zeugnis großer Plastik erwähnt A. Bammer in *ÖJh.* 50 (1972-75) ***Beiblatt***, Sp. 386, von der Terassenfassade, die den südlichen Abschluß des Domitianplatzes bildet: „Das Untergeschoß der Terrasse bildet eine dorisierende Ordnung, darüber stand eine Galerie mit Stützen, denen orientalische Gottheiten (Attis, Isis) vorgeblendet waren". Eine solche „Isisstatue" ist teilweise erhalten. Auf den mir vorliegenden Photos konnte ich jedoch keine Merkmale erkennen, die die Statue mit Sicherheit als Isis ausweisen. Sie bleibt daher von dieser Studie ausgeklammert.

K. Ephesus und die ägyptische Religion in den griechischen Romanen des 2. Jhs. n. Chr.

Unter den sog. „Mysterienromanen" der Kaiserzeit [414] gibt es drei, in denen Ephesus als Schauplatz der Handlung eine hervorragende Bedeutung zukommt: Es handelt sich um den Roman des Xenophon von Ephesus [415], um den des Achilleus Tatios und um die Historia Apollonii regis Tyri. Da hier aber nirgends ausdrücklich eine Einweihung in Isismysterien in Ephesus beschrieben wird, gilt es aus der Sicht der genannten Zeugnisse die Beziehung von Ephesus mit seinem Artemiskult zur Isisreligion aufzuzeigen, sowie die wichtigsten Ereignisse des in Ephesus spielenden Handlungsablaufes festzustellen, die bisweilen in verschlüsselter, mysterienhafter Sprache Gedankengut des Isisglaubens wiedergeben.

Die *Ephesiaca* des Xenophon von Ephesus sind der älteste erhaltene Roman dieser Gruppe und stammen aus dem Anfang des 2. Jhs. n. Chr.[416]. Die Haupthelden, Antheia und Habrokomes, stehen in gleicher Weise in Beziehung zur Artemis Ephesia wie zur Isis. So erscheint beim Artemisfest die vierzehnjährige Antheia, die die Ephesier bereits als Artemis verehrten und auch jetzt bald als Göttin, bald als ihr Abbild bezeichnen, im Habitus der Artemis (I, 2, 5-7). Das Orakel des kolophonischen Apollon (Klarios), das vor der Hochzeit von Antheia und Habrokomes angerufen wird, sagt den ganzen Unglückszyklus des Romans voraus, aber auch daß gerade Isis am Ende alles zum Guten wenden werde (I, 6, 1) [417]. Die anschließende Hochzeit des jungen Paares erinnert stark an die Vereinigung von Isis und Osiris: Wie Isis unendliche Tränen vergießt und Osiris belebt, so weint auch Antheia (I, 9, 2) und küßt derart, daß „der Lebenshauch im Kuß in den Geliebten übergeht" [418]. Vor der Abfahrt von Samos schwören die Gatten einander jedoch bei der großen Artemis Ephesia ewige Treue (I, 11, 5f.)

---

[414] Zusammenfassend behandelt von Merkelbach. Betont muß hier werden, daß die These Merkelbachs, die Romane seien gänzlich Mysterientexte, unhaltbar ist. Ebenso ist aber klar, daß ein Teil seiner Beobachtungen eindeutige Elemente der Osiris- und Isisreligion zum Inhalt hat. Vgl. dazu A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, 3. Aufl. (Bern 1971), S. 960. Den Terminus „Mysterienroman" übernimmt in jüngster Zeit auch Vidman, *Isis*, S. 129, vgl. 131.

[415] Im besonderen noch besprochen von R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World* (Ithaca 1971), S. 243-254.

[416] Vgl. Vidman, *Isis*, S. 129; eine Umarbeitung erfuhr er vermutlich im 3. Jh.: Merkelbach, S. 91.

[417] . . . καὶ ποταμοῦ Νείλου παρὰ ῥεύμασιν Ἴσιδι σεμνῇ | σωτείρῃ μετόπισθε παραστῇς ὄλβια δῶρα. | Ἀλλ' ἔτι που μετὰ πήματ' ἀρείονα πότμον ἔχουσι.

In Ephesus steht also Antheia nach außen hin klar in engster Beziehung zu Artemis und tritt vor ihrer Hochzeit als solche auf. Wie doppeldeutig das aber gemeint ist, bestätigt uns die Romanheldin mit ihren eigenen Worten in Alexandria, wo sie sagt, daß sie ihr Vater bis zur Hochzeit der Isis weihte (III, 11, 4) [419]. Darauf gibt sie vor, auch jetzt noch der Isis heilig zu sein (III, 12, 1) [420]. Aus dem ganzen mystischen Sinn der Erzählung zeigt sich aber klar, daß sie tatsächlich der Isis geweiht war.

Um die Beziehung des Ephesiers Habrokomes zu Osiris bzw. Sarapis zu verdeutlichen, sei nur die dafür wichtigste Stelle im 4. Buch genannt: Auf Anordnung des Praefectus Aegypti gekreuzigt, richtet er sein Gebet an den „menschenfreundlichsten der Götter, der Ägypten beherrscht" (IV, 2, 4) [421]. Dies kann im Vergleich mit Ael. Aristides, Rede auf Sarapis, 26 [422], wo der Gott ebenfalls φιλανθρωπότατος ist, nur auf Sarapis bezogen werden. Im Anschluß daran wiederholt Habrokomes das Schicksal des Osiris: Der Gefesselte stürzt in den Nil und wird stromabwärts getrieben, ohne daß ihm von irgendeinem Tier ein Leid zugefügt wird (IV, 2, 6f.) [423]. Auch Antheia bittet im Tempel von Memphis die Isis um Hilfe: „O größte der Göttinnen, bisher bin ich noch keusch geblieben, da ich als die Deine gelte . . ." (IV, 3, 3) [424]. Das heißt freilich wie schon in den vorher genannten Stellen, daß sie schon in Ephesus der Isis geweiht war.

Im 5. Buch begegnen Antheia und Habrokomes einander in Rhodos bezeichnenderweise vor dem Isistempel und danken Isis für ihre Rettung (V, 13, 4) [425]. Nach ihrer Rückkehr in Ephesus opfern sie allerdings wieder im Tempel der Artemis (V, 15, 2).

[418] Merkelbach, S. 94; I,9,6: καὶ ὅσα ἐνενόουν, διὰ τῶν χειλέων ἐκ ψυχῆς εἰς τὴν θατέρου ψυχὴν παρεπέμπετο.

[419] ὅτι αὐτὴν ὁ πατὴρ γεννωμένην ἀναθείη τῇ Ἴσιδι μέχρις ὥρας γάμων . . .

[420] ἱερὰ τῆς Ἴσιδος νομιζομένη.

[421] „ὦ θεῶν" φησὶ „φιλανθρωπότατε, ὃς Αἴγυπτον ἔχεις . . ."

[422] Ed. Keil, S. 360,4f.

[423] Vgl. die Besprechung dieser Gegebenheit im Osirismythos auf der Metternichstele (C. E. Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstele*, (Kopenhagen 1956) S. 31-33) und bei Plutarch, *de Iside*, 13: Th. Hopfner, *Plutarch, Über Isis und Osiris*, I (Prag 1940), S. 41f.

[424] ὦ μεγίστη θεῶν, μέχρι μὲν νῦν ἁγνὴ μένω νομιξομένη σή . . .

[425] οἱ δὲ ἀναλαθόντες ἑαυτούς, διαναστάντες εἰς τὸ τῆς Ἴσιδος ἱερὸν εἰσῆλθον „σοὶ" λέγοντες, „ὦ μεγίστη θεά, τὴν ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ἡμῶν χάριν οἴδαμεν· διὰ σέ, ὦ πάντων ἡμῖν τιμιωτάτη, ἑαυτοὺς ἀπειλήφαμεν"·

Nach Merkelbach[426] ist hier „Artemis" nur ein Deckname der Isis und „Ephesus" jeder Ort, an dem der Isis ein Kult erwiesen wird. Ob diese Formulierung in jeder Hinsicht richtig ist, bleibe offen. Jedenfalls geht aus der Erzählung eine äußerst enge Beziehung zwischen Artemis und Isis hervor. Das mysterienhafte Wesen der beiden Muttergöttinnen hat sich wohl im 2. Jh. n. Chr. sehr angenähert, vermutlich in solcher Weise, daß in mystischer Sprache in Ephesus der eine Name für den anderen eintreten konnte. Wenn Merkelbach meint, daß Ephesus nur ein Gemeinplatz sei für einen Ort, an dem es Isismysterien gab und der Verfasser „keineswegs Ephesier gewesen zu sein brauchte"[427], so zeigt doch immerhin die Wahl des Ortes, daß Ephesus ein ganz bedeutendes Zentrum der Isismysterien war, das exemplarisch für solche Zentren eintreten konnte, und weiters, daß dort vielleicht durch den Kult der alten einheimischen Muttergottheit besonders gute Voraussetzungen für diese Mysterien gegeben waren[428]. Aus dem Orakel am Anfang und dem Dank am Schluß im Isistempel von Rhodos ergibt sich logisch, daß alle Ereignisse des Romans, die Prüfungen und die Rettung, im Zeichen der Isis standen.

Bei der *Historia Apollonii regis Tyri* handelt es sich um einen ursprünglich griechischen Roman, der etwa in der ersten Hälfte des 3. Jhs. n. Chr. ins Lateinische übertragen wurde. Davon hat im 5./6. Jh. ein christlicher Bearbeiter die stark verkürzte, erhaltene Fassung hergestellt[429]. Im Laufe der Erzählung wird der Sarg der nur scheintoten Archistratis, der Tochter des Königs von Kyrene, die ihren jungen Gatten Apollonius als Schwangere auf der Heimreise begleitet hatte, ausgerechnet in Ephesus an Land geschwemmt (cap. 26)[430]. Interessant ist, daß hier eine Frau in die Rolle des Osiris tritt. Nach der Öffnung des Sarges wird sie vom Schüler eines Arztes wiederbelebt [431]. Der alte Arzt, der hier den Priester und geistigen Vater des Mysten vertritt [432], adoptiert sie als seine Tochter (cap. 27). Sie selbst wird dann Priesterin, und zwar interessanterweise im Artemistempel (cap. 27) [433]. In Ephesus finden die Gatten einander wieder zur Freude der ganzen Stadt (cap. 49). Nachdem Apollonius seine ererbte Herrschaft in Antiochia, Tarsus und Kyrene (also nicht Ephesus) angetreten hatte, schreibt er seine Memoiren und deponiert sie bezeichnenderweise im Dianatempel zu Ephesus (cap. 51). Ephesus und dem Artemistempel kommt somit auch in dieser Erzählung außergewöhnliche Bedeutung zu. Obwohl die ägyptischen Gottheiten hier von der christlichen Überarbeitung sorgfältig getilgt wurden, weisen die Symbole und die aretologischen Motive ganz deutlich auf das religiöse Gedankengut der Isismysterien.

---

[426] Merkelbach, S. 112.

[427] Merkelbach, S. 112, Anm. 5.

[428] In Ephesus ist auch eine Mysteriensekte im Dionysoskult bezeugt; vgl. D. Knibbe, *Neue Inschriften aus Ephesos*, VII in *ÖJh* 50 (1972-75) *Beiblatt*, Sp. 72, Nr. 4 (σακηφόροι μύσται); vgl. Sp. 76f.; vgl. auch H. W. Pleket, *An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries* in *HThR* 58 (1965), 331-347, besonders 337.

[429] Merkelbach, S. 161.

[430] Vgl. dazu Plut., *de Iside*, 39; J. Gwyn Griffiths, *Plutarch, De Iside et Osiride* (Cambridge 1970), S. 311.

Der Roman des *Achilleus Tatios* stammt wohl aus der Mitte des 2. Jhs. n. Chr.[434]. Der Autor ist hier alexandrinischer Herkunft [435]. Im 5. Buch wird die entführte Leukippe, deren Schicksal an die Erlebniszustände eines Isismysten und an Einweihungsriten erinnert, von Räubern nach Ephesus gebracht und dort als Sklavin verkauft. Die Ephesierin Melite, auf deren Landgut sich Leukippe befindet, verliebt sich inzwischen in Alexandria in Leukippes Bräutigam Kleitophon (V, 11). Diese Ephesierin versinnbildlicht u.a. Isis auch dadurch, daß ihr Gatte Thersandros wie Osiris (angeblich) ertrunken ist [436]. Kleitophon willigt letztlich zum Schein in die Ehe ein; nach der Hochzeit im Isistempel (V, 14) fahren die Vermählten zu Schiff nach Ephesus (V, 15f.). Auf dem Landgut in Ephesus angelangt, fällt die entstellte und mit Fußfesseln gebundene Leukippe ihrer Herrin vor die Füße (V, 17). Melite läßt Leukippe die Fesseln lösen; diese wird gebadet und erhält ein reines Kleid (V, 17, 10).

Diese Begebenheit scheint in verschlüsselter Form auf eine Mysterienweihe anzuspielen. Wir denken an den Reinigungsritus und das weiße Gewand des der Isis geweihten Mysten [437]. Der Ort der Handlung ist Ephesus.

---

[431] Cap. 26: „*labia labiis probat*".

[432] Ärzte treffen wir öfters als Priester von Isis und Sarapis, der ja Heilgott ist, an: vgl. SIRIS, Nr. 249; id., *Isis*, S. 50, 80, Anm. 53.

[433] Vgl. Merkelbach, S. 165.

[434] Merkelbach, S. 114; E. Vilborg, *Achilles Tatius, Leucippe and Clitophon* (Stockholm 1962), S. 9.

[435] Vgl. Vilborg, *ebenda*, S. 8; Suda, *s.v.* Ἀχιλλεὺς Στάτιος.

[436] Vgl. Merkelbach, S. 139.

Die passive Rolle eines Initianden spielt dann auch Kleitophon, als der totgeglaubte Gatte der Melite zurückkehrt und ihn für den vermeintlichen Ehebruch mißhandelt (V, 23). Kleitophon bestätigt uns diese Interpretation selbst: „ἐγὼ δὲ ὥσπερ ἐν μυστηρίῳ μηδὲν ᾔδειν . . ." (V, 23, 6). Ebenso passiv ist seine Rolle — wie die des toten Osiris — bei der folgenden Vereinigung mit Melite im Gefängnis, in das ihn deren Gatte gesperrt hatte (V, 27). Daß auch diese Interpretation die alleinig richtige ist, bestätigen uns die dem Ereignis vorausgehenden Worte der Melite: Sie sagt, daß es sich hier um Mysterien der Liebe (V, 26, 3) [438] handelt, daß Kleitophon in diese eingeweiht ist (V, 26, 3) [439], und — was das Wesentliche daran ist — daß diese Mysterien im Zeichen der Isis stehen, die eine Weigerung wohl ahnden würde: „ἀναμνήσθητι τῆς Ἴσιδος, αἰδέσθητι τοὺς ὅρκους τοὺς ἐκεῖ" [440].

Als im 7. Buch Kleitophon gefoltert werden soll, erscheint im letzten Augenblick der Priester der Artemis im Lorbeerkranz und rettet ihn durch die Ankündigung einer Festgesandtschaft (VII, 12). Auch die aus der Gewalt des Thersandros entkommene Leukippe flieht in den Tempel der Artemis (VII, 13), und vor diesem Heiligtum finden einander schließlich die Brautleute (VII, 16), ähnlich wie bei Xenophon V, 13. Die anschließenden Ereignisse im Tempel (VIII, 4 f.) (Mahl [441]; daß Kleitophon seine Narbe einer ehemaligen Wunde am Oberschenkel herzeigt, die ihm einst — V, 7,2 — Seeräuber zufügten [442]) lassen sich bestens im Sinne der

---

[437] Vgl. Apul., *met.*, XI,10.

[438] τὰ τοῦ Ἔρωτος μυστήρια.

[439] πρὸς ἄνδρα λαλῶ μεμυημένον.

[440] Die Interpretation muß hier ganz genau ihre Grenzen wahren: Man wird sagen dürfen, daß sich mit größter Wahrscheinlichkeit eine Begebenheit aus der ägyptischen Mythologie wiederspiegelt, jedoch keinesfalls — wie G. Freymuth, *Zum Hieros Gamos in den antiken Mysterien* in *MusHelv* 21 (1964), 86-95, bes. S. 91, gezeigt hat — daraus schließen, daß in den Isismysterien ein Hieros Gamos zwischen dem Mysten und Isis kultisch oder symbolisch vollzogen worden wäre.

[441] Zum rituellen Mahl im Sarapiskult vgl. Stambaugh, S. 56f.

[442] Diese Verwundung macht Kleitophon symbolisch zu Osiris, dessen abgeschlagener Schenkel im Osirisgrab zu Herakleopolis als Reliquie aufbewahrt gewesen sein soll: NR-Glosse zum Tb., cap. 18: Urkunden des ägyptischen Altertums, V, S. 131. Die Osirisreliquie des „linken" Beines wurde auch mit dem beschädigten linken Horusauge gleichgesetzt: H. Kees in *ZÄS* 60 (1925), S. 13; id., *Der Götterglaube im alten Ägypten*, 2. Aufl. (Berlin 1956), S. 408, 425. Vielleicht handelt der Sargtext 228 vom Ent-

Isismysterien interpretieren. Als nach zwei Tagen der Prozeß fortgeführt wird, erscheint Kleitophon im weißen Gewand (VIII, 8,4), was ihn offenbar als Isismysten auszeichnet.

Ephesus steht in der Erzählung nicht *expressis verbis* in Beziehung zum Kult der ägyptischen Gottheiten. Wie sehr aber Elemente der ägyptischen Religion den Roman beherrschen, zeigt nicht nur die große Fülle der Isis- bzw. Mysteriensymbolik, die den Ereignissen zugrunde liegt[443], sondern auch die Tatsache, daß ein Großteil der Handlung vom dritten bis zum fünften Buch wie bei Xenophon von Ephesus in Ägypten spielt. Hier hat der Verfasser nun die Möglichkeit, die Romanhelden ganz offen in Verbindung zum Isis- und Sarapiskult zu setzen. Es ist bezeichnend, daß unser Paar am Beginn des fünften Buches (V, 2) gerade zur Zeit eines Sarapisfestes[444], bei dem abends so viele Fackeln angezündet wurden, daß es Tag zu sein schien, nach Alexandria kam. Wenn also in diesem Teil der Erzählung die Verbindung zu den ägyptischen Gottheiten klar betont wird und so der rituelle Charakter der Geschehnisse in den Isiskreis eingebettet wird, wäre es unlogisch, dem in Ephesus spielenden Abschnitt die Elemente der Isismysterien abzusprechen. In der Symbolhaftigkeit der Handlung gibt es auch nicht den geringsten Bruch zwischen den ägyptischen Teilen und dem ephesischen.

Wenn man die drei Romane im gesamten betrachtet, so fällt doch auf, daß nirgends von einem Heiligtum der ägyptischen Gottheiten in Ephesus die Rede ist. Obwohl der Symbolgehalt der Ereignisse völlig harmonisch weiterläuft, tritt in dem Augenblick, in dem die Handlung auf Ephesus überspringt, Artemis und ihr Tempel für Isis und deren Heiligtümer ein. Es bieten sich hier grundsätzlich zwei Möglichkeiten der Erklärung an: die eine ist die Ansicht Merkelbachs[445], in der „Artemis" als Deckname für „Isis" aufgefaßt wird. Decknamen sind in mystischer Sprache geläufig, und auch Vidman stellt fest[446]: „Diana kann natürlich

---

fernen eines Verbandes von den (verwundeten) Knien des Osiris: A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, III (Chicago 1947), S. 278; R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, I (Warminster 1973), S. 181.

[443] Vgl. die gesamte Abhandlung Merkelbachs, S. 114-160, die in Einzelheiten wohl angreifbar ist.

[444] Wohl der Lychnapsia.

[445] S. oben, S. 81.

[446] Vidman, *Isis*, S. 138.

Isis bedeuten". In Thessalonike bekam Isis ein typisches Epitheton der Artemis, nämlich λόχια, in Gortyn wurden die beiden Göttinnen gemeinsam verehrt [447], auf Delos sind sie sogar einmal identifiziert [448] und aus dem dakischen Apulum kennen wir eine Isis-Luna-Diana [449]. Auch Macrobius hat die Kultstatue der ephesischen Artemis für Isis gehalten: „*Continuatis uberibus corpus deae omne densetur*" [450]. Man wird jedoch fragen, warum etwa Xenophon von Ephesus keine Scheu hat, vom rhodischen Isistempel zu sprechen. Weiters ergibt sich bei der alleinigen Annahme von „Artemis" als Deckname für „Isis" der konsequente Schluß, daß die im Artemisheiligtum spielenden Ereignisse gar nicht als dort stattfindend gedacht sind. Die zweite Möglichkeit, warum in den Romanen in Ephesus Artemis für Isis eintritt, mag man daher vielleicht nicht bloß in der Austauschbarkeit der Namen sehen, sondern — wie bereits angedeutet — in einer besonderen Nähe der beiden Kulte, sodaß für den wissenden Leser vielleicht kein Bruch darin bestand, wenn Mysterienhandlungen des Isiskultes im Artemistempel von Ephesus auf irgendeine Weise fortgeführt wurden. Es sei hier die Feststellung von Heinzel [451] wiederholt, wonach die Gleichsetzung der Götternamen auf eine Angleichung der Kulte weise, und zwar auf eine Angleichung „an eine Grundidee, die überregional und unabhängig von der Einzelausprägung bei verschiedenen Völkern bestand". Dieselbe Autorin kommt dabei auch zu dem Schluß [452], daß für den Artemiskult in Ephesus ähnliche Mysterien bzw. Einweihungsriten anzunehmen sein dürften, wie sie im Isiskult üblich waren [453].

---

[447] Vgl. Dunand, II, S. 56, 79.

[448] F. Durrbach *et al.*, *Choix d'inscriptions de Délos* (Paris 1921), Nr. 2068.

[449] SIRIS, Nr. 690.

[450] I,20 = S. 116, 1.8 (Eyssenhardt). Unsicher ist die Stelle am Beginn des letzten Buches von Apul., *met.*, XI,2, wo Lucius die *regina coeli* anruft und die dann identifiziert wird mit *Phoebi soror, quae ... populos tantos educasti praeclarisque nunc veneraris delubris Ephesi*. Nach Gwyn Griffiths, S. 115, bezieht sich das *regina coeli* nicht speziell auf Isis, sondern allgemein auf eine Mondgottheit, der Lucius verschiedene Namen gibt. Sehr an Isis gemahnt auch der Ausspruch des Demetrius in Apostelgeschichte 19,27, daß ganz Asien, ja alle Welt die Artemis Ephesia verehre. Zu den Gemeinsamkeiten von Artemis, im speziellen der Ephesia, und Isis sowie zur Identifikation der beiden Gottheiten vgl. zusammenfassend R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World* (Ithaca 1971), S. 141-151.

[451] E. Heinzel, *Zum Kult der Artemis von Ephesus* in *ÖJh* 50 (1972-75), S. 245.

[452] Ebenda, S. 245ff.

[453] Nicht nachweisbar ist dagegen die selbst in neuester Literatur (vgl.

R. E. Witt, *The Importance of Isis for the Fathers* in *Studia patristica* 8,2, (Berlin 1966), S. 142) behauptete Tatsache, daß Isis angeblich im Artemision von Ephesus eigene Altäre gehabt hätte. Witt stützt sich dabei auf Ch. Picard, *Éphèse et Claros* (Paris 1922), S. 5. Dieser begründet seine Vermutung ebenda, Anm. 6, nur dadurch, daß unsere beiden Inschriften Nr. 4 und 6 in oder in der Nähe des Artemisions gefunden worden sein sollen; das ist im ersten Fall falsch, im anderen ist der Fundort unbekannt. Interessant ist freilich, daß in der Inschrift Nr. 6 der Artemis Ephesia usw. eine Isisstatue mit Altar geweiht wird. Daß der Gedanke nicht ganz absurd ist, zeigen ja auch die behandelten „Mysterienromane". Außerdem lebte schließlich von 46-41 v. Chr. im Artemision die Schwester der Kleopatra und einst als ägyptische Königin anerkannte Arsinoe (IV.) im Exil. Man wird kaum annehmen dürfen, Arsinoe habe in dieser Zeit jegliche Ausübung ihres heimischen Kultes unterlassen. Beweisen läßt sich jedoch ein ägyptischer Kult im Artemision selbst nicht.

INDICES

I. ANTIKE AUTOREN

- Achilleus Tatios
  - *Leuc. et Clit.* 82-84
- Aelius Aristides
  - *Orat. in Sarap.*
    - 26 80
- Appianus
  - *B. c.*
    - II, 101-2 20, Anm. 31
    - II, 108 20, Anm. 31
    - V, 9 20, Anm. 32
    - V, 11 22, Anm. 47
  - *Mithr.*
    - 10 21, Anm. 37
    - 113 21, Anm. 37
- Apuleius
  - *Met.*
    - XI, 1, 4 39
    - XI, 2 85, Anm. 450
    - XI, 5 26, Anm. 74, 60, Anm. 283
    - XI, 7 45, Anm. 185, 61, Anm. 296
    - XI, 8 52, Anm. 240
    - XI, 10 48, 83, Anm. 437
    - XI, 11 70, Anm. 366
    - XI, 20 38 mit Anm. 131, 48
    - XI, 22 60, Anm. 282
    - XI, 23 40, 42
    - XI, 24 64, Anm. 328
- Artemidoros
  - *Onirocritica*
    - V, 26 49
    - V, 92-94 49
- Athenaios
  - *Deipnos.*
    - V, 196A-203B 21, Anm. 42

- Cicero
  - *Pro Flacco*
    - 60 21, Anm. 37

- Dio Cass.
  - *Hist. Rom.*
    - XLIII, 19 20, Anm. 31
    - XLVIII, 24 22, Anm. 47
    - XLVIII, 39 20, Anm. 35, 22, Anm. 48
    - L, 2 23, Anm. 55f.
    - L, 24f. 21, Anm. 45
    - LI, 15 23, Anm. 51
    - LI, 20 31, Anm. 104
- Diodor
  - I, 25 21, Anm. 40
  - I, 87 44, Anm. 169

- Hero Alex.
  - *Pneumat.*
    - I, 32 38, Anm. 134
    - II, 32 38, Anm. 134
- Herodot
  - *Hist.*
    - II, 28 63, Anm. 314
    - II, 59 63, Anm. 314, 64, Anm. 326
    - II, 62 68
    - II, 90 40, Anm. 150
    - II, 123 21, Anm. 40
    - II, 137 64, Anm. 326
    - II, 153 76
    - II, 156 21, Anm. 40, 64, Anm. 326

- Hesychius
  - s.v. νεοκόρος 51, Anm. 235
- *Historia Apollonii regis Tyri* 81f.

- Iulianus
  - *Ep.*
    - 10 25, Anm. 68

- Macrobius
  - *Saturn.*
    - I, 20 85, Anm. 450

- Origines
  - *Contra Cels.*
    - V, 38 38, Anm. 139

- Pausanias
  - III, 18, 3 16, Anm. 1
- Plutarch
  - *Ant.*
    - 24, 4 20, Anm. 33
    - 26, 5 20, Anm. 34
    - 28 22, Anm. 47
    - 29 22, Anm. 47

33 22, Anm. 48
54 21, Anm. 43
56 23, Anm. 54
Demetr.
12 21, Anm. 36
De Iside
3 50, Anm. 227
9 63, Anm. 315
13 80, Anm. 423
28 46, Anm. 188
32f. 38, Anm. 139
39 81, Anm. 430
53 60, Anm. 282
62 63, Anm. 315
Lys.
20, 6ff. 16, Anm. 1
Porphyrius
De abst.
IV, 8 50, Anm. 226
IV, 9 38, Anm. 132
Suda
s.v. Ἀχιλλεὺς Στάτιος 82, Anm. 435
s.v. ἡμίεργον 23, Anm. 51
s.v. ζάκορος, κόρη, νεωκόρος 51, Anm. 235
Sueton
Aug.
17 23, Anm. 56
Tacitus
Hist.
IV, 83f. 46, Anm. 188
Velleius
II, 82 22, Anm. 48f.
Xenophon Ephes.
Ephesiaca 79-81

II. PAPYRI

Pap. Ox.
11, 1380 60, Anm. 287, 62, Anm. 305, 63, Anm. 315
Zenon Papyri
59034 46, Anm. 189
59320 74, Anm. 385

III. INSCHRIFTEN

Aretologien
Andros
145-153 74 mit Anm. 381
Kyme
39 74, Anm. 380
43 74, Anm. 381
44 64
49f. 74, Anm. 380f.
55f. 62, Anm. 301
Maroneia
10 74, Anm. 384
19 60, Anm. 282
Medinet Madi
I, 2 62, Anm. 305
I, 14-24 60, Anm. 287
I, 31-34 74, Anm. 384
II, 1 62, Anm. 305
III, 19 62, Anm. 305
E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte Gréco-Romaine* (Paris 1949)
47 38, Anm. 139
52 38, Anm. 139
CIG
3724 44, Anm. 168
CIL
VI, 2616 38, Anm. 139
XIV, 2028 74, Anm. 385

DELOS
F. Durrbach, *Choix d'inscriptions de Délos*, (Paris 1921)
2068 85, Anm. 448
P. Roussel, *Les Cultes Égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.-C.* (Nancy 1916)
3-5 61, Anm. 294
75 46, Anm. 194
119f. 62, Anm. 309
121 61, Anm. 294
175 68, Anm. 357
Dittenberger, *Syll.*^{3}
760 20, Anm. 33
F. K. Dörner, *Inschriften und Denkmäler aus Bithynien* (Berlin 1941)
S. 107f., Nr. 123f. 44, Anm. 171

Inscriptiones Graecae
  II-III^2, 1, 1043 20, Anm. 35
  XII, 9, 926 77, Anm. 408
  XIV, 1488 38, Anm. 139
  XIV, 1782 38, Anm. 139

SEG
  8, 548 60, Anm. 287, 74, Anm. 384

SIRIS
  16 50, Anm. 217, 68, Anm. 357
  17 50, Anm. 217
  19 50, Anm. 217
  25 50, Anm. 217
  27 50, Anm. 217 u. 219
  29 52, Anm. 237
  42 39, Anm. 140, 53, Anm. 248
  75 50, Anm. 220
  102 50, Anm. 220
  130 49, Anm. 213
  146 45, Anm. 179
  152 45, Anm. 182
  181 48
  249 82, Anm. 432
  269 17, Anm. 5
  289 17, Anm. 6
  291 17, Anm. 10, 68, Anm. 358
  296 43 (Nr. 1)
  297 47 (Nr. 2)
  298 47 (Nr. 3)
  299 49 (Nr. 5)
  301 52 (Nr. 6)
  302 48 (Nr. 4)
  303 53 (Nr. 7)
  304 53 (Nr. 8) mit Anm. 247
  305 44, Anm. 175
  313 36, Anm. 118
  335 52, Anm. 237
  358 62, Anm. 310
  402 61, Anm. 297
  412 62, Anm. 305
  502 60, Anm. 284
  690 85, Anm. 449

IV. MUSEEN

Sammlung Aulock
  Münzen 70, Anm. 363 u. 365, 76 l, m

Cambridge, Fitzwilliam Mus.
  Münze 76 l

Glasgow, Hunterian Coll.
  Münzen 71, Anm. 377, 72 d, e, 73 j, k, 76 m
Istanbul, Archäol. Mus.
  Inv.
    2680 9f. mit Anm. 53
    2687 11 mit Anm. 62
    2955 11-13 mit Anm. 79 (13f.)

Kopenhagen, Dan. Nat. Mus.
  Münzen 72 c, 73 i, kβ, 76 l, m

London, Brit. Mus., Coin Dep.
  Münzen 70, Anm. 364f., 71, Anm. 377, 72 b, c, e, 73 g, i, kα, 76 m

London, Brit. Mus., Dep. of Greek and Roman Antiquities
  Tonlampe 69

Selçuk, Efes Müzesi
  Amunsköpfchen 57f.
  Amunspriester, Inv. 1965 54f.
  Atumstatuette 55-57
  Isis Pantheia 59-64
  Marmorrelief 78
  Münzen 76 m
  Ptahstatuette, Inv. 1378 58f.
  Tonlampe, Inv. 3003 69
Selçuk, Grabungsdepot
  Sarapisbronze 64f.

Wien, Kunsthist. Mus., Antikensamml.
  Sarapisbüstchen 65f.
  Sarapiskopf 66
Wien, Kunsthist. Mus., Münzkabinett
  Münzen 72 b-e, 73 i, kα-β, 76 l

V. ALLGEMEINER INDEX

Abu Simbel 55
Abydos 37, 46
Ägyptische Kunst (-s Kunsthandwerk) 5, 7
Aḫmîm 60
Aigina 6
Alexander d. Gr. 16, 21
Alexander Helios 22

Alexandria 22f. mit Anm. 53, 25f., 30, 44, 46, 61, Anm. 293, 62, 71, 74, Anm. 385, 78, 80, 82, 84
Amastris 74
Amorgos 45
Amulett(e) 8f., 12
Amun 58f., 75, Anm. 391
Amun-Re 37, 54
Amunsköpfchen 29, 32, 57
Anchialos 74
Andros 74, Anm. 381
Antiochos I. 17
Antiochos II. 18
Antiochos III. 18
Antiochos v. Kommagene 22
Antoninus Pius 24, 52, 72
Antonius 20-24, 29-32
Anubis 16, 27, 35f., 43-45, 76
Aphrodite 20, 21, Anm. 4, 60f.
Aphytis 16
Apis 16, 35f., 45, 76f.
Apollon 77, 79
Apulum (Dakien) 85
Ares 36
Argivisches Heraion 13
Arkades 3
Armenien 22
Arsinoe II. 18 mit Anm. 17, 19, Anm. 24
Arsinoe (IV.) 20 mit Anm. 32, 86, Anm. 453
Artavasdes 22f.
Artemis (Diana) 25, 27, Anm. 82, 52, 59-61, 64, 69, 72f., 77-85
Artemision 1, 5, 7-9, 11, 13f., 20, 86, Anm. 453
Aspendos 46, 74
Assur 6
Astarte 60
Athen 16, 22, 24, 31, 50f., 68
Athena 59, 61, 63 mit Anm. 315, 64
Attis 71, 78, Anm. 413
Atum 55-57 mit Anm. 267

Balanea (Syrien) 62
Bastet 64
Berenike II. 18
Bes 9f. mit Anm. 55, 46
Bigge 61
Brundisium 22
Bryaxis 65, 66, Anm. 338
Byblos 74
Byzantion 49

Caesar 20 mit Anm. 33, 21, Anm. 44
Caesarea (Kappadokien) 63
Caesarion 22f. mit Anm. 52
Caligula 19, 49, 76
Capua 60
Caracalla 24, 31f., 36 mit Anm. 115, 53
Cerveteri 3, 6
Chonsu 59
cista mystica 70
Cistophoren 20, 27, 69-71
Claudius 76
Comeana (bei Firenze) 6
Commodus 21, 53
Cyzicus 62

Deir el-Bahari 46
Delos 18, 39, 50f., 61f., 68, 74, 85
Demeter 60
Demetrias 50f.
Demetrios Poliorketes 21
Dendera 41, 46, 70
Didyma 17
Dionysos 20-22, 29, Anm. 91, 30f. mit Anm. 107, 36, Anm. 132, 81, Anm. 428
Dionysos-Osiris (Osiris-Dionysos) 23f., 31
Dioskuren 36
Domitius Ahenobarbus, Cn. 23

Edfu 61, 63
Elaia 49
Epaphos 76
Eretria 49-51, 68
Erythrai 2-4, 8
Esna 68, Anm. 354
Etrurien 4, 6
Etrusker 12

Falke(n) (auch Horusfalke) 1, 7f. mit Anm. 49
Faustina d. J. 19, 63
Fayencefigürchen rhodischen Types 2, 8
Fayencepyxiden 2f., 7
Fayum 37, 60
Francavilla Marittima (Kalabrien) 8, Anm. 47
Frauengefäße 3 mit Anm. 21, 4, 7

Gallienus 60
Geb 56

Gordianus III. 24f., 71f., 78
Gortyn 39, 62, 85

Hadrian 23, Anm. 53, 24, 41, 52, 66
Halikarnassos 17
Harpokrates (Horus) 14-16, 23, 25f. mit Anm. 75, 29, Anm. 91, 35-37, 43, 45, 61, 63, 65f., 68f., 75f.
Harsomtus 41
Hathor 6, 9, 54, 60, 63, 76
Heimarmene 62
Heliopolis 56
Helios 17, Anm. 7, 36, 53, Anm. 245, 64, 69, 78
Hera 77
Herakleopolis 83, Anm. 442
Herakles 77
Hermanubis 44
Hermes 44 mit Anm. 171
Hermonthis 23, Anm. 52
Hesat 44, Anm. 168
Hestia 60
Hierapolis 71, Anm. 377
Hieroglyphische Inschriften 5, 7, 12, 54-59
Homonoia Ephesus-Alexandria 24f., 71 mit Anm. 375, 78
Homonoia-Münzen 24f. mit Anm. 66, 71-73, 76, 78
Hor-Aha 76

Iasos 51, 74
Initiation (Einweihung) 39-43
Io 76
Isieia 68
Isis *passim*
  εὔπλοια 73, Anm. 378
  invicta 61
  multinominis 60
  μυριόμορφος 60
  μυριώνυμος 60
  panthea 59f.
  Pelagia 20, 73-75
  Pharia 20, 73, 75
  πολύμορφος 60
  πολυώνυμος 60
  victrix 61
Isis-Artemis 64 mit Anm. 327
Isis-Athena 63
Isis-Bastet 64
„Isis-Maria" 26
Isis-Nike 61
Isis-Tyche 61f.

Italien 6, 8, 22
Itanos 62
Iulianus Ap. 25, 77
Iupiter Heliopolitanus 77, Anm. 410

Jalysos 3, 6

Kabiren 9f.
Kalabrien 8, Anm. 47
Kameiros 3, 6
Kanopos 46, 50, 75
Karthago 3f. mit Anm. 32, 8
Kaunos 64
Kenchreai 52, 70
Kerberos 65, 69, 72
Kikellia 75
Kilikien 23
Kios 49
Kleopatra VII. 20-24, 30-32, 86, Anm. 453
Kleopatra Selene 22
Koelesyrien 22
Kolophon 55
Kôm esch-Schuqâfa 36, 44, Anm. 170
Koptos 60
Kos 51
Kreta 3, 62
Kroisos 1, 8, Anm. 49
Kybele 60, 71
Kyme 31, 62, 64, 74 mit Anm. 381
Kyrene 22, 81f.
Kyrill v. Alexandria 26f.

lampadeia 67f.
Laodikea 51
Leto 60
Lindos 3, 6, 10 mit Anm. 60, 13, 15
Lokroi 2, 6
Lotus 5, Anm. 36, 41
Lysander 16
Lysimachos 18 mit Anm. 17, 19, Anm. 24
Lystra 62
λυχνοκαΐη 68

Maat 14, Anm. 79
Macrinus 24
Maria, Hl. 25f.
Medien 22
Medinet Madi 62, 74
Megaloi Theoi 9
Megalopolis 39, Anm. 140, 53
Megara Hyblaea 15

Megiddo 6
Memphis 46, 50, 56, 63
Mesopotamien 4
Metapont 22
Milet 17 mit Anm. 7, 78
Misenum 49
Mithras(kult) 43, 53, Anm. 245, 61, Anm. 297, 64
Mithridates Eupator 21
Monteroni 6
Mut 60
Mylasa 51
Mysten 39f., 44, Anm. 171, 81, Anm. 428, 82-84
Mysterien 39, 42f., 67, 71, 79, 81-85

Nauarchen 48f.
Naukratis 2, 11, 16
Navigium Isidis (*Ploiaphesia*) 49, 70, 73
Necho II. 55
Neith 26, Anm. 75, 63
Nemesis 17, Anm. 7
Neokoren 51
Nephthys 44, 68, 75
Nestorius 26
Neujahrsflaschen 5f.
Nike (Victoria) 59, 61
Nikomedia 49, 74
Nikopolis (Epirus) 62
Nil(wasser) 38, 40 mit Anm. 151, 48, 51, Anm. 233, 79, Anm. 417, 80
Nilgott 5, Anm. 33
Nilpferd 1, 11
Nonius Balbus, M. 23
Nut 56

Octavia 22
Octavian 21-23, 31 mit Anm. 104
Osiris 21f., 26, Anm. 75, 31, 36-41, 44, 55f., 57, Anm. 267, 61, 64, 68, 70f., 74-77, 79-83 mit Anm. 442
Osiris-Apis 16, Anm. 3, 77

Palästina 4
Papyrus 5f., 56
Patäken 9f., 15, Anm. 86
Perachora 3f., 8, Anm. 47, 13 mit Anm. 14
Pergamon 39f., 50
Perusia 22
Philadelphia 74
Philae 25, Anm. 73, 26, Anm. 74, 38, Anm. 139, 60-62
Phöniker 4, 9, 12
Phönikien 23
Phönikische Kunst (-s Kunsthandwerk) 4f., 7
Phoibos 17, Anm. 7
Phokaia 74
Pompeii 39, 68
Priene 17 mit Anm. 12, 19, 51, 61, 68
Psammetich I. 16
Psammetich II. 54f.
Ptah 37, 58, 76
Ptolemaios (= Gouverneur v. Ephesus) 18f.
Ptolemaios I. Soter 46
Ptolemaios II. Philadelphos 17 mit Anm. 12, 18, 74, Anm. 385
Ptolemaios III. Euergetes 18
Ptolemaios IV. Philopator 21, Anm. 42, 23, Anm. 53, 68
Ptolemaios V. Epiphanes 18
Ptolemaios VI. Philometor 26, Anm. 74, 60
Ptolemaios VII. Neos Philopator 46
Ptolemaios XII. Auletes 21 mit Anm. 41
Ptolemaios Philadelphos (= Sohn v. Kleopatra VII.) 23

Ramses II. 58, Anm. 271
Re 25f., Anm. 73, 41, 43, Anm. 166, 61
Re-Harachte 37
Rhea 60
Rhodos (Rhodier) 2-8, 15, 17, 55, 62, 74, 80f.
Rom 22f., 49, 69

Sachmet 60f.
Sais 63
Saiten 5
Samos 5, 24, 77f., 80
Sarapis *passim*
Sardinien 4
Satyren 9
Selene (Isis-Selene) 22f., 69, 78
Seleukia 49
Seleukos I. 17
Selinunt 3
Septimius Severus 53
Seth 68
Sethos I. 37
Sidon 22

Sinope 46, 49
Siut 67
Sizilien 3f.
Skarabäen 1, 8f., 11 mit Anm. 66, u. 68, 12f. mit Anm. 79
Smyrna 44, 71, Anm. 377
Sosius, C. 23
Sothis 26, Anm. 73
Spanien 8
Sparta 3, 16
Stolisten 49-51 mit Anm. 233
Synanubiasten 44
Syrien 4, 22f.

Tarent 2, 4, 15, Anm. 68, 22
Tarsus 20
Tenos 45, 49
Teos 55
Theben 59
Thera 3
Thessalonike 50f., 61, 85
Thutmosis IV. 46
Timarkos 18
Tomis 49
Trajan 23, Anm. 53, 36, Anm. 122
Tyche (Fortuna) 51, 59, 63, Anm. 313, 73, 77

Valerianus 60
Vulci 6

Wp-wꜣwt 36

Zeus (Zeus-Hades) 16, Anm. 3, 46, 76
Zypern 4, 6, 22

Photonachweis

Cambridge, The Fitzwilliam Museum: Tafel XV, 4.

Glasgow, The Hunterian Museum; mit freundlicher Genehmigung des „University Court of the University of Glasgow": Tafel XIII, 3, XV, 2-3 und 6.

Istanbul, Archäologisches Museum: Tafel I, 1 (= Inv.: 2680), I, 2 (= Inv.: 2687).

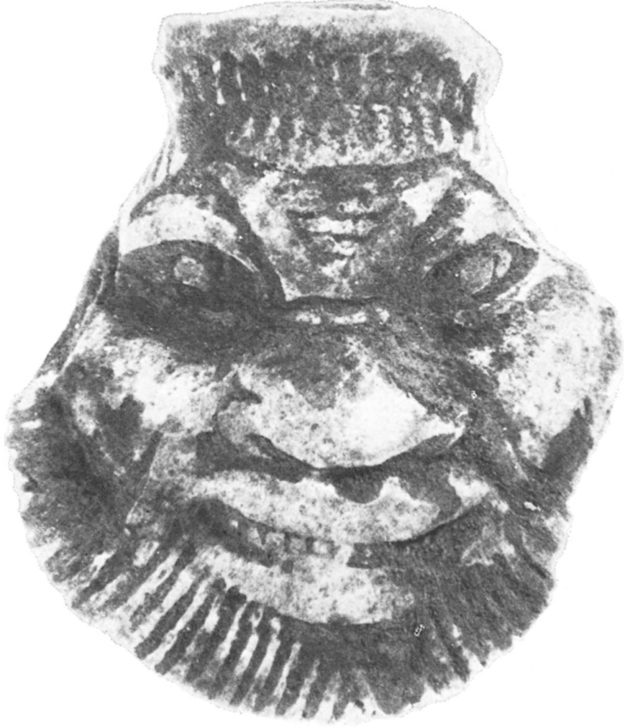
London, The British Museum; mit freundlicher Genehmigung der Verwaltung des Museums: Tafel X (Department of Greek and Roman Antiquities), XII, 1-3, XIII, 1 und 4, XIV, 2, XV, 5 (Coin Department).

Wien, Kunsthistorisches Museum, Münzkabinett: Tafel XIII, 2, XIV, 3, XV, 1.

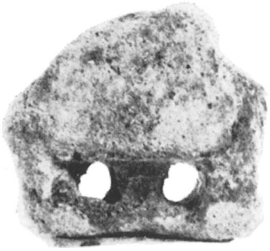
Wien, Österreichisches Archäologisches Institut; mit freundlicher Genehmigung des Direktors, Prof. Dr. H. Vetters: Tafel I, 3, II, a-c, III, a-c, IV, a-b, V, a-d, VI, a-b, VII, a-b, VIII, 1-2.

Photos des Autors: Tafel IX, 1-2, XI, XIV, 1, XVI.

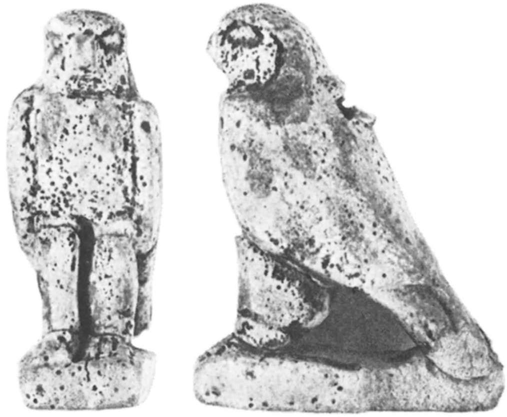
TAFELN



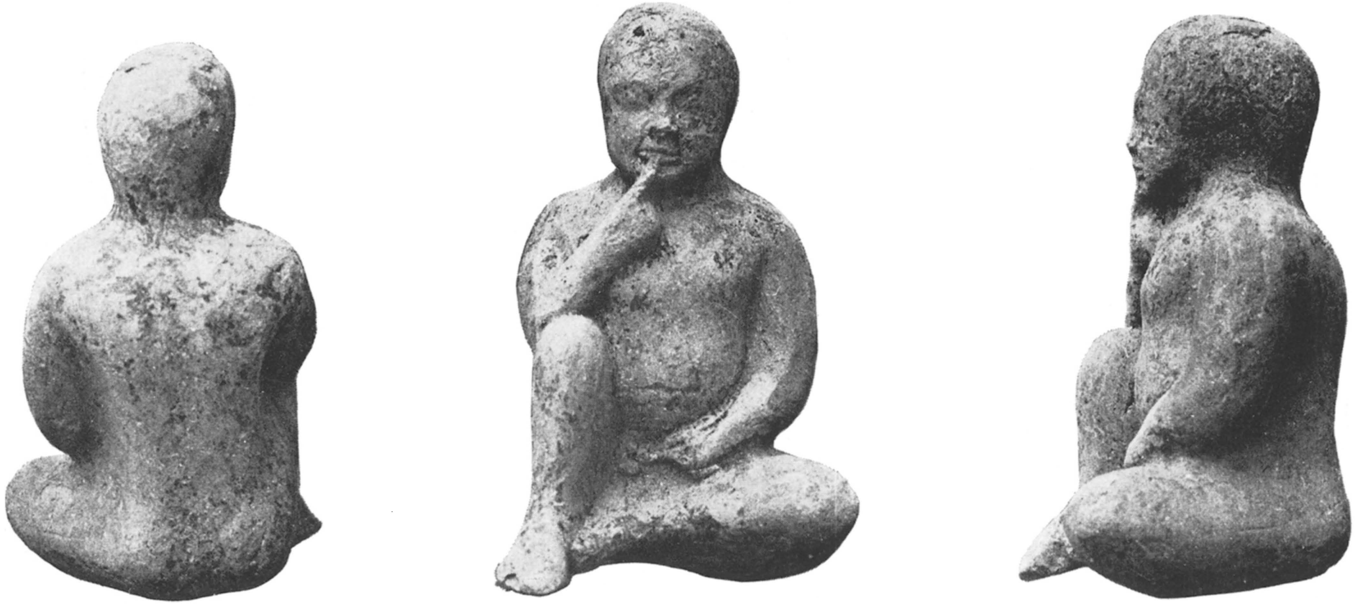
1 [1,5:1] Beskopf vom Artemision



2 [1,5:1]
Hinterteil des
Nilpferdes vom
Artemision



3 [1:1] Falke aus dem Altarbereich
des Artemisions

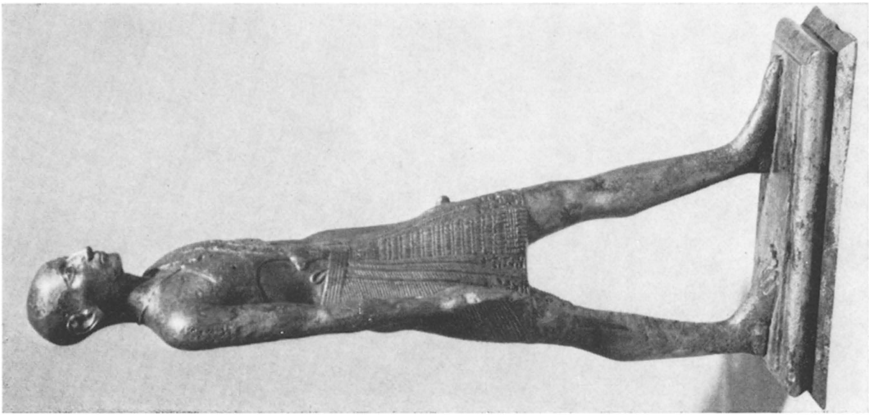


a

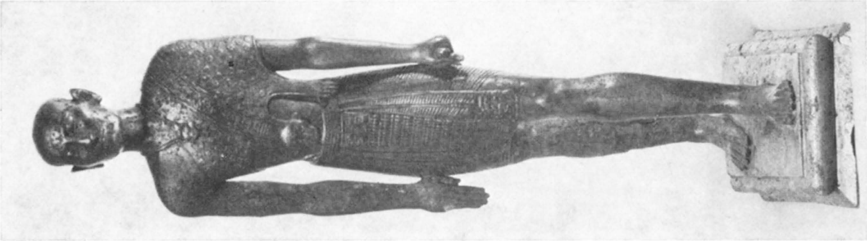
b

c

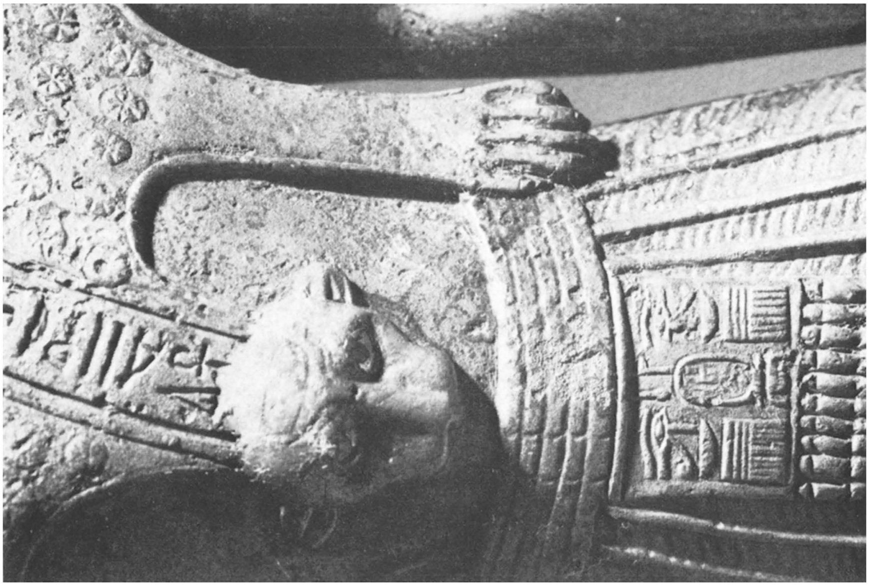
Harpokrates: Sarkophag 9 der spätarchaischen Nekropole
unter dem Staatsmarkt



a (D 1)

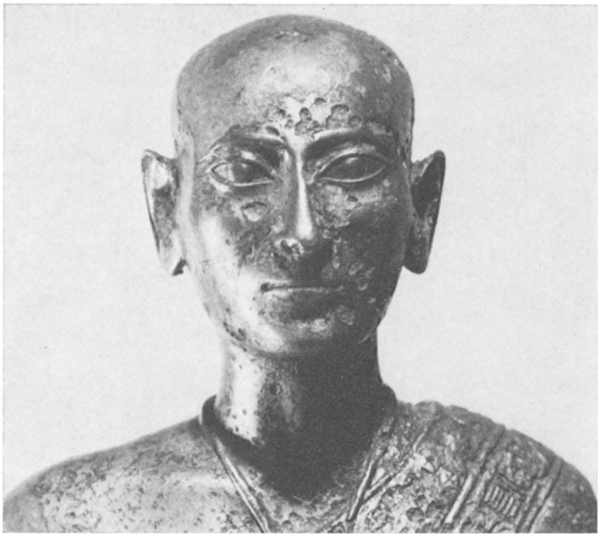


b

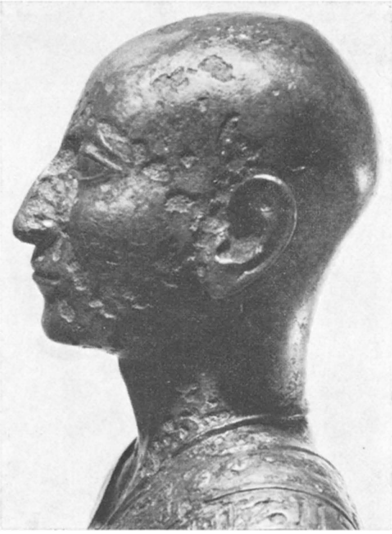


c

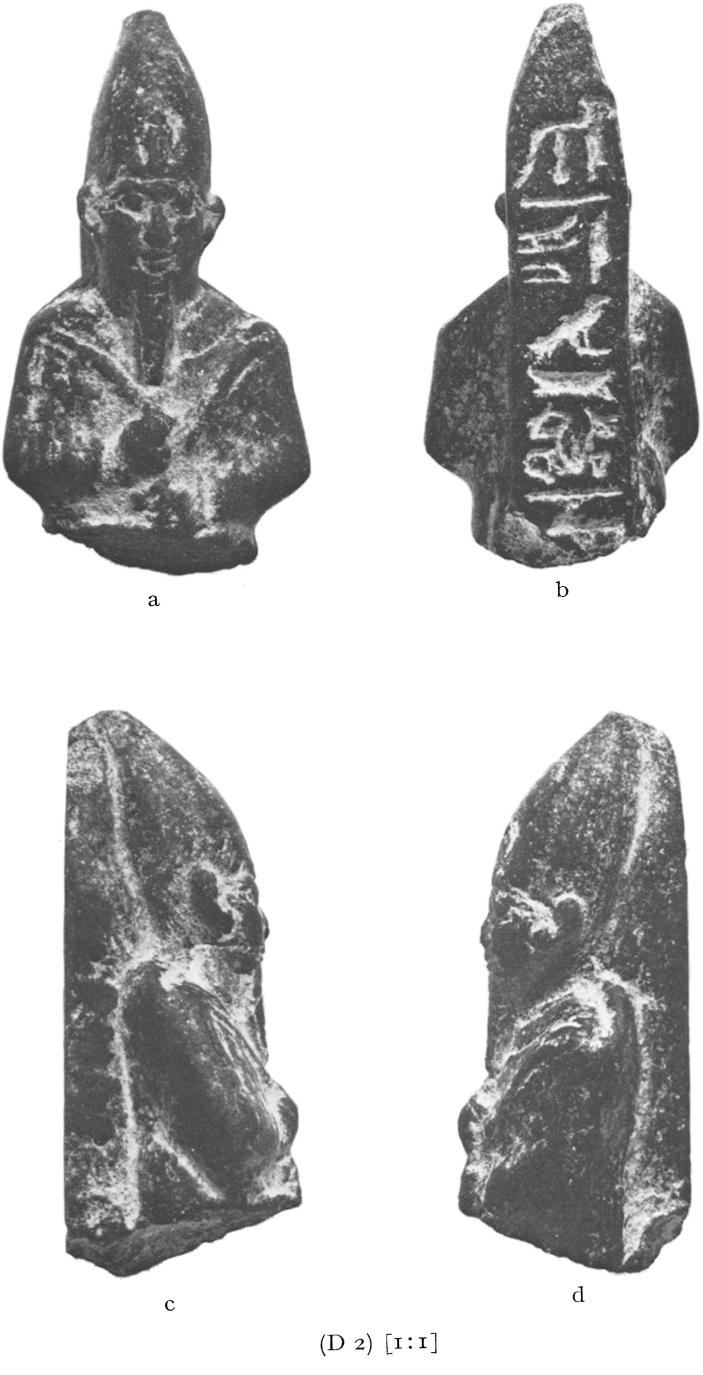
Tafel IV



a (D 1)



b



a

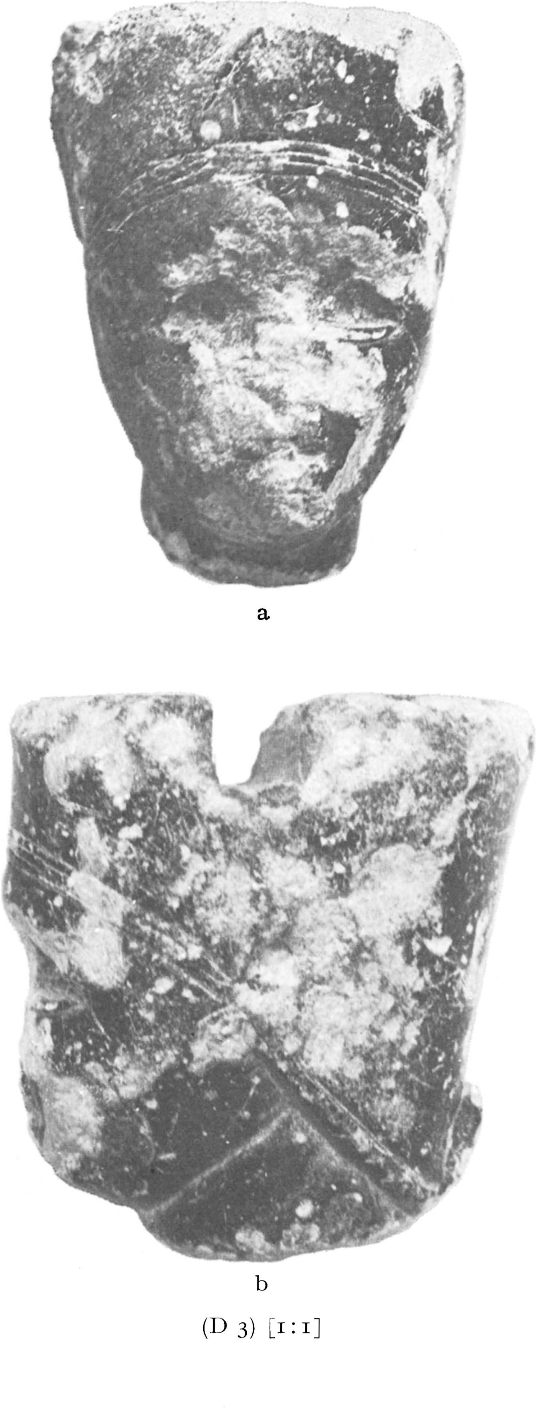
b

c

d

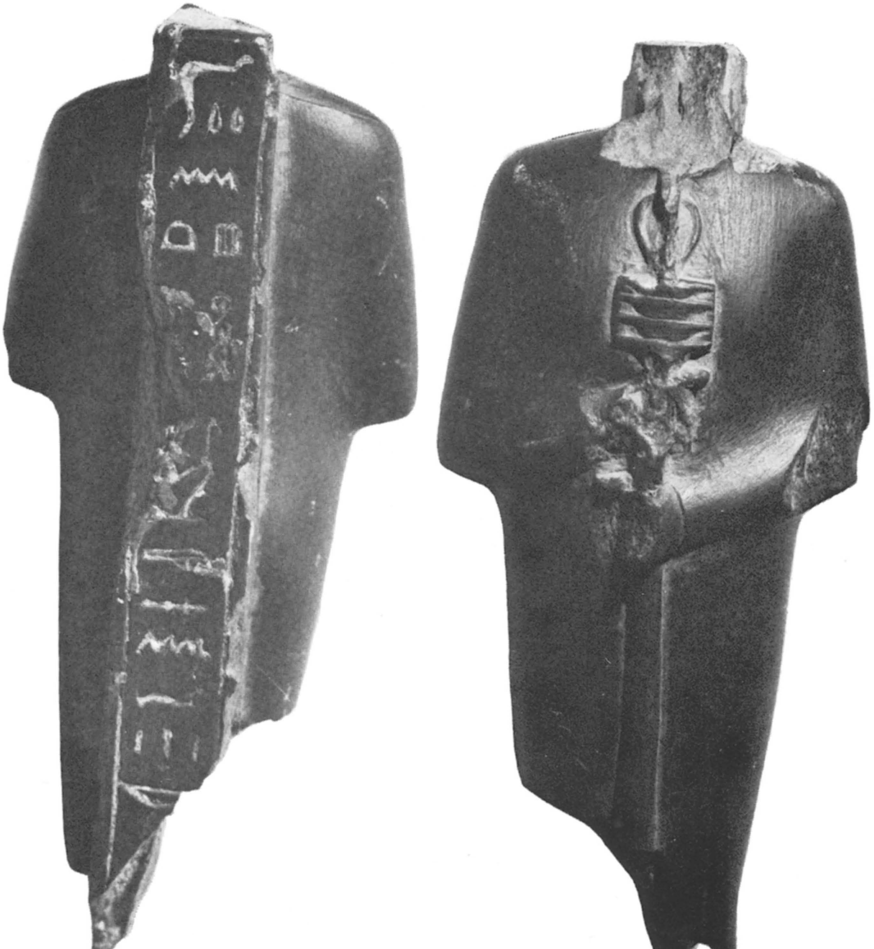
(D 2) [1:1]

TAFEL VI


a

b

(D 3) [1:1]

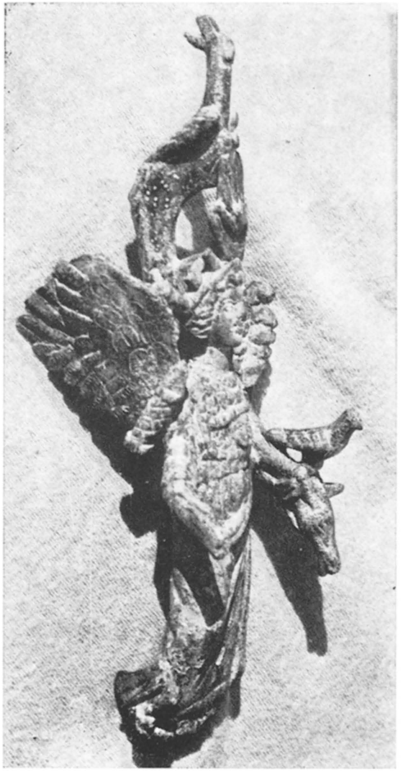


a

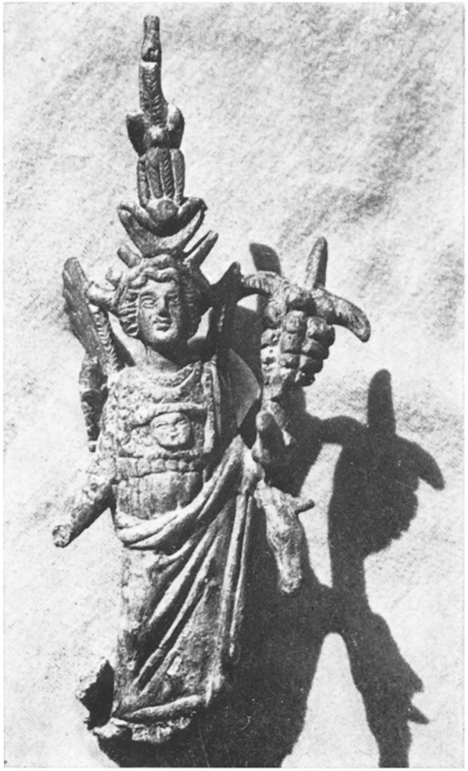
b

(D 4) [1:1]

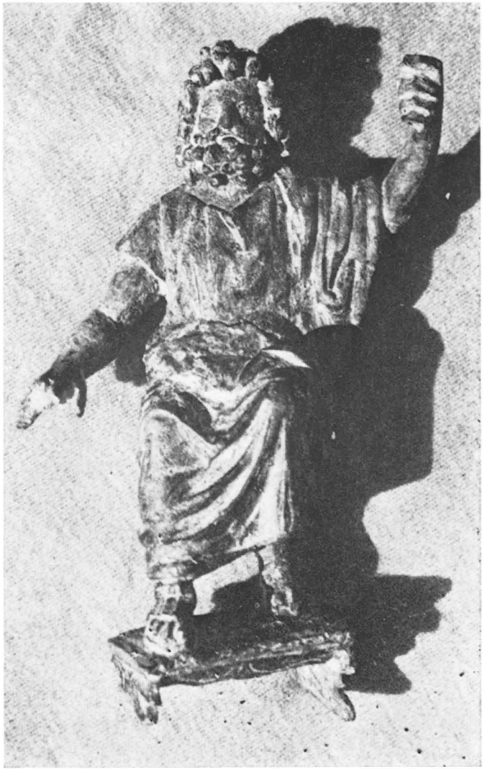
TAFEL VIII



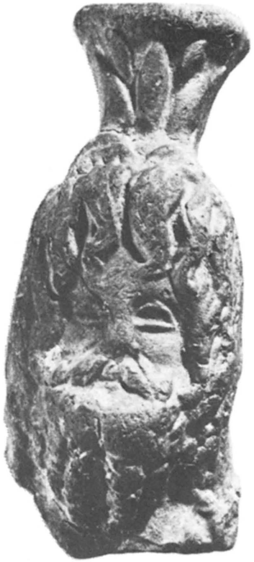
1a (E 1) [1:1,5]



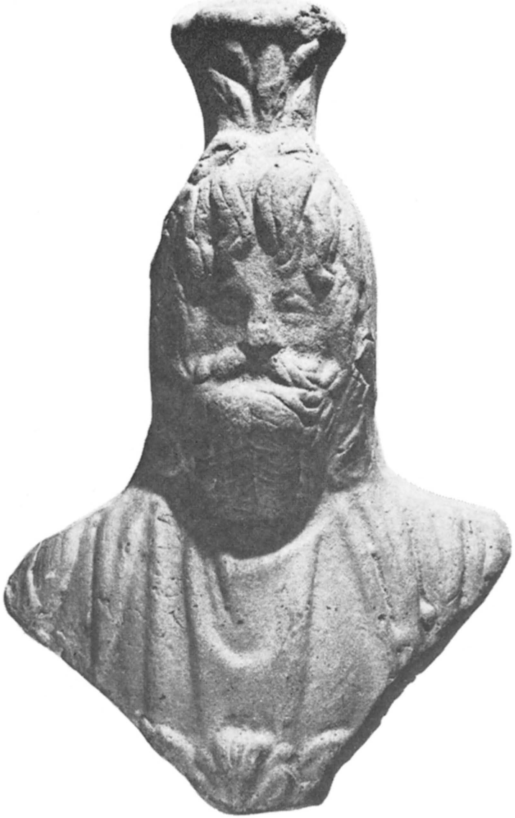
b



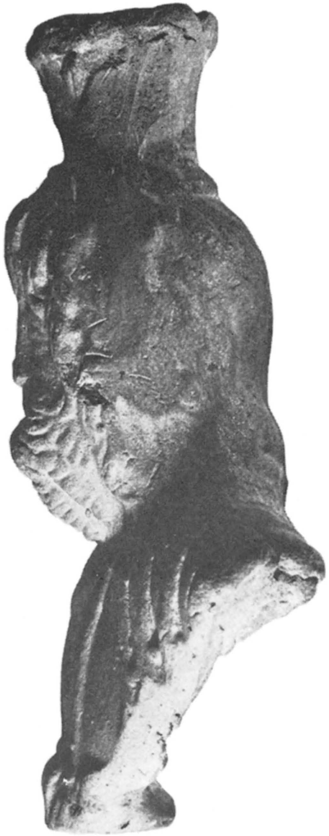
2 (E 2) [1:1,5]



1 (F 1b) [1:1]

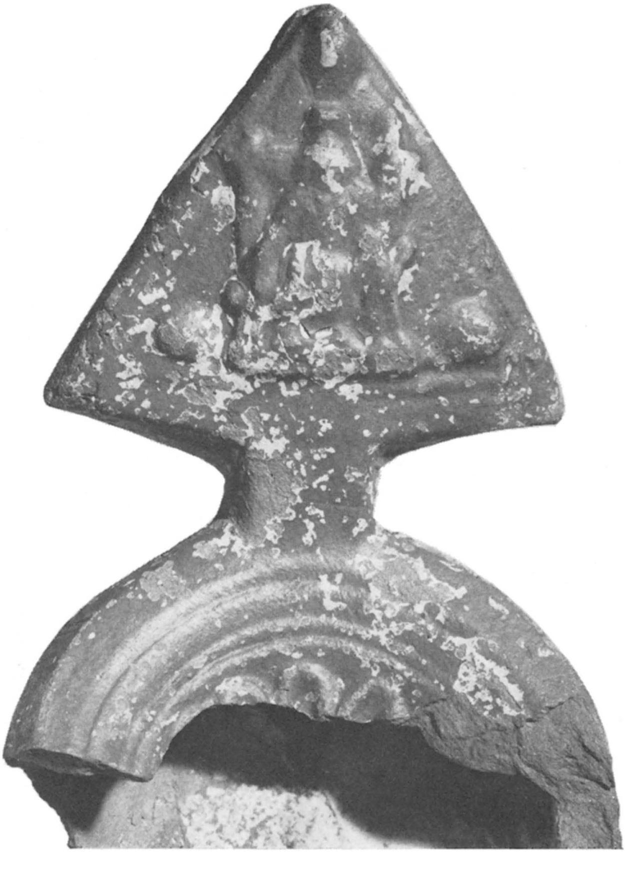


2a (F 1a) [1:1]

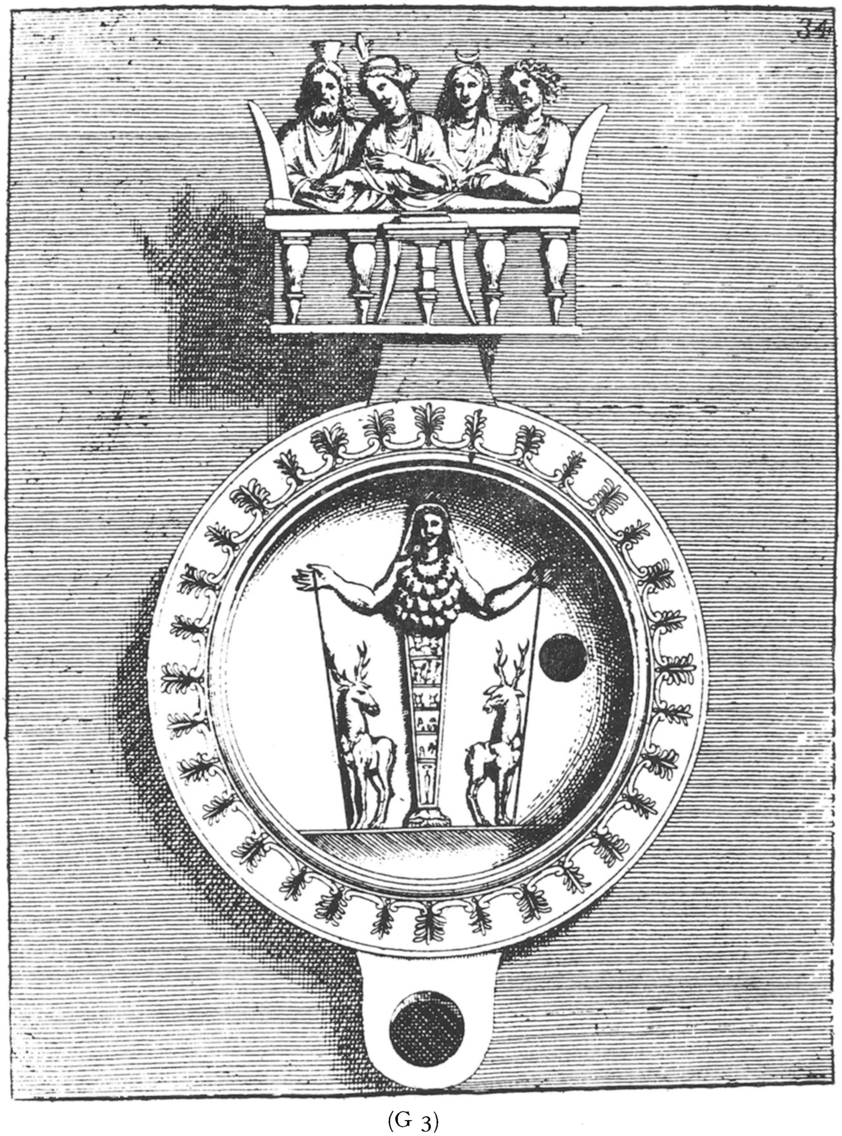


b

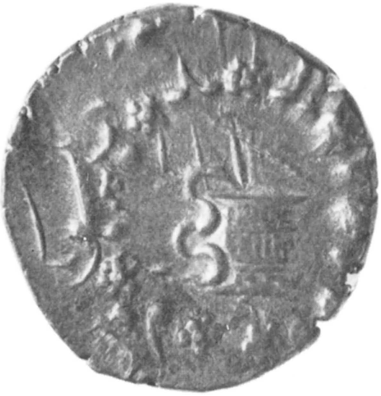
Tafel X



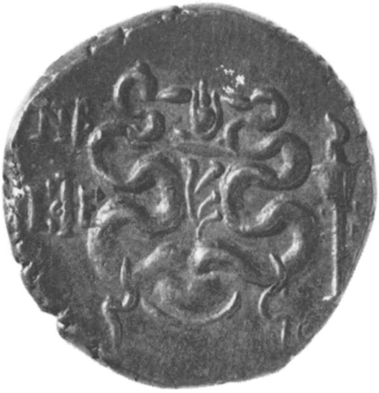
(G 1) [1:1]



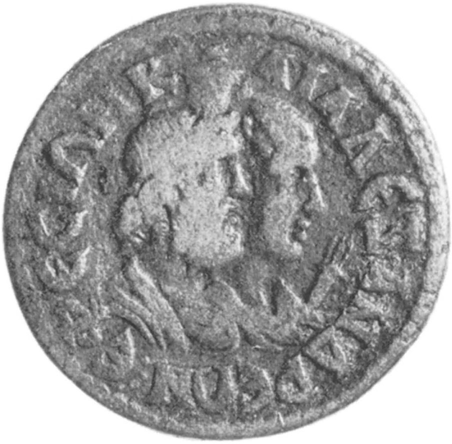
(G 3)



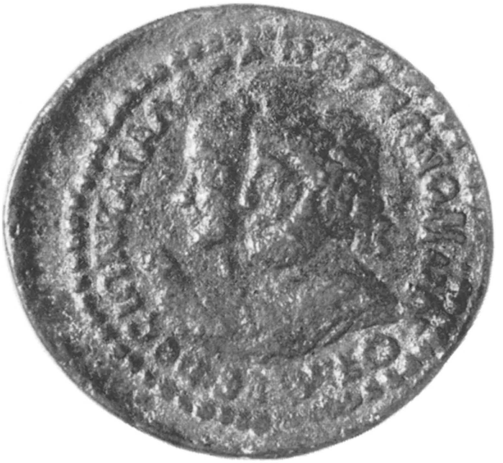
1a (Ƕ 1)



1b

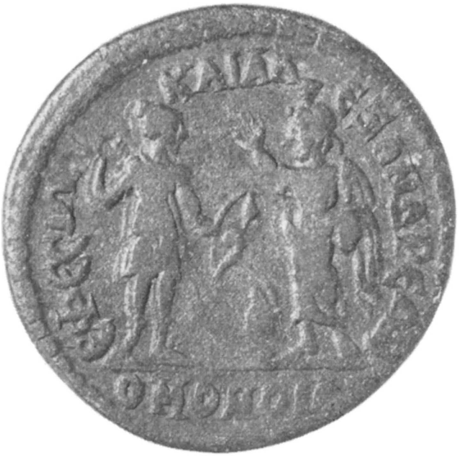


2 (Ƕ 2b)

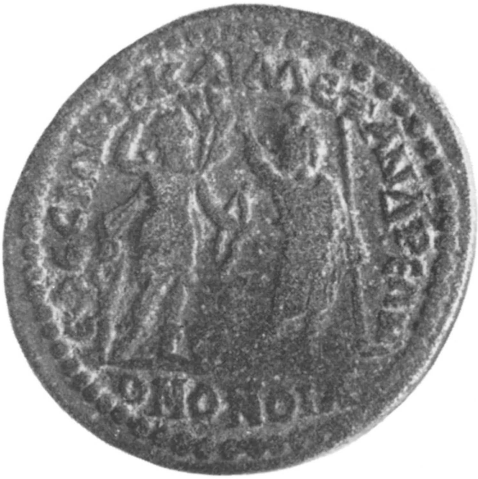


3 (Ƕ 2b)

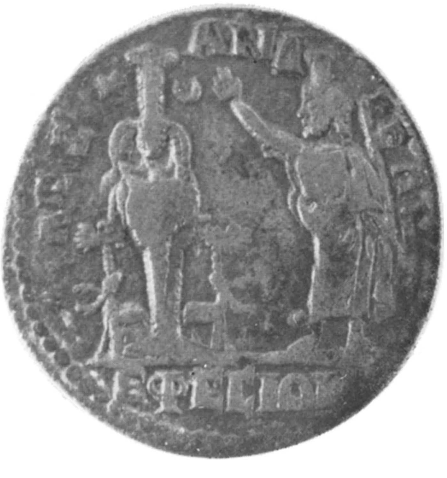
[2 : 1]



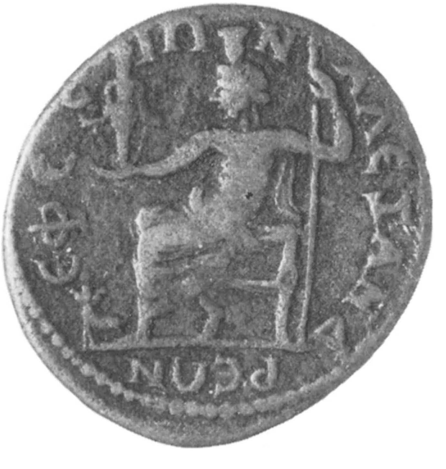
1 (H 2c)



2 (H 2c)



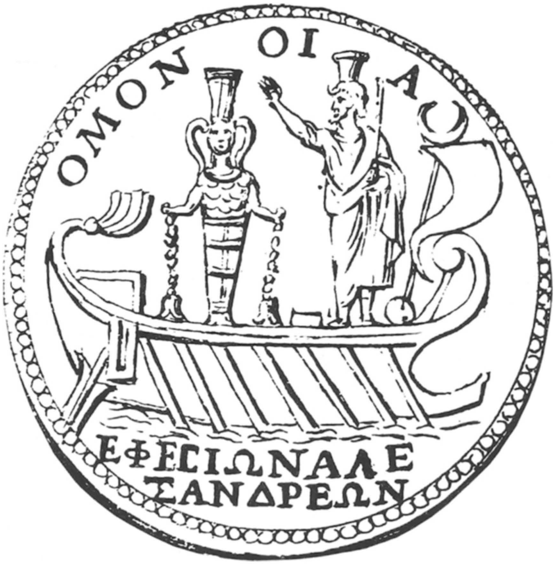
3 (H 2d)



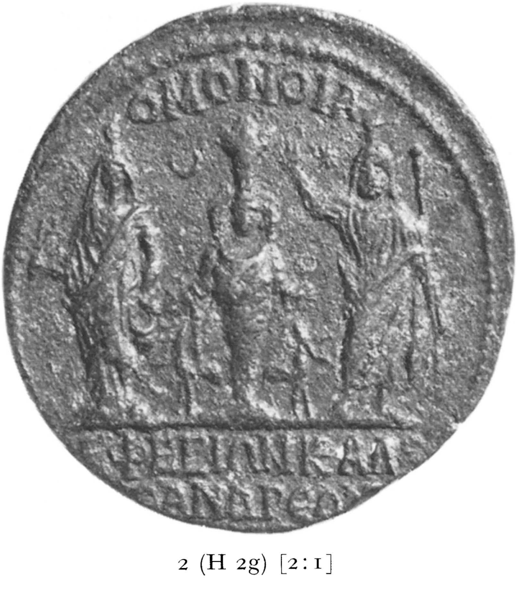
4 (H 2e)

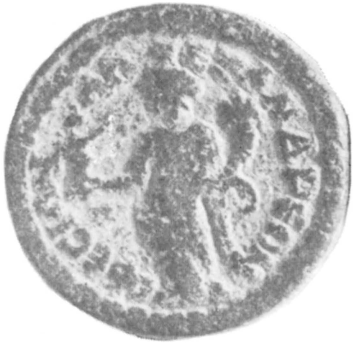
[2:1]

Tafel XIV


ΟΜΟΝ ΟΙ Α
ΕΦΕϹΙΩΝΑΛΕ
ΞΑΝΔΡΕΩΝ

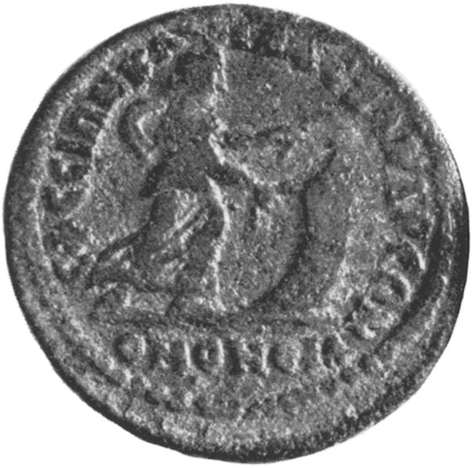
1 (H 2f)


ΟΜΟΝΟΙΑ
ΕΦΕϹΙΩΝΚΑΙ
ΑΝΔΡΕΩ

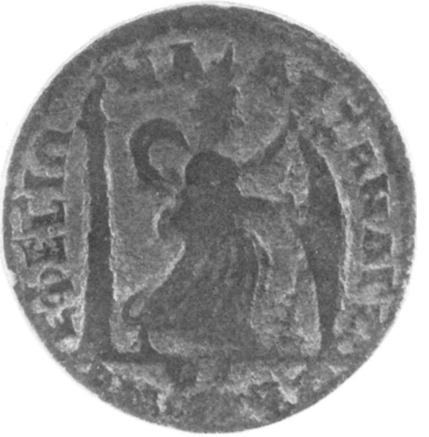


3 (H 2i) [2:1]

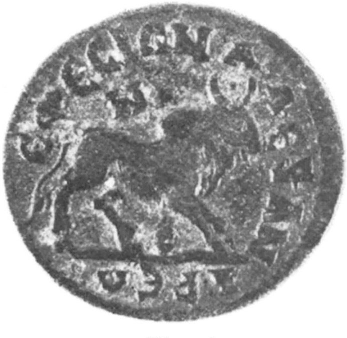
2 (H 2g) [2:1]



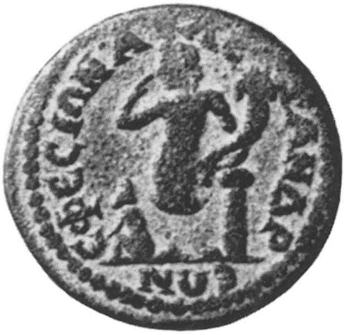
1 (H 2kα)



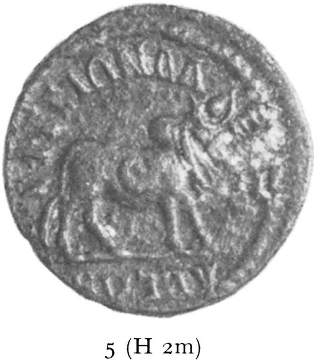
2 (H 2kβ)



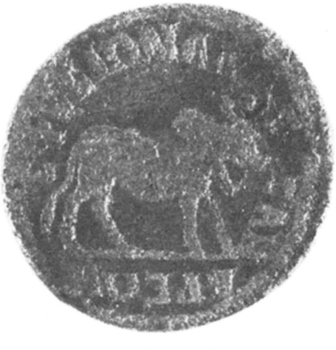
3 (H 2m)



4 (H 2l)



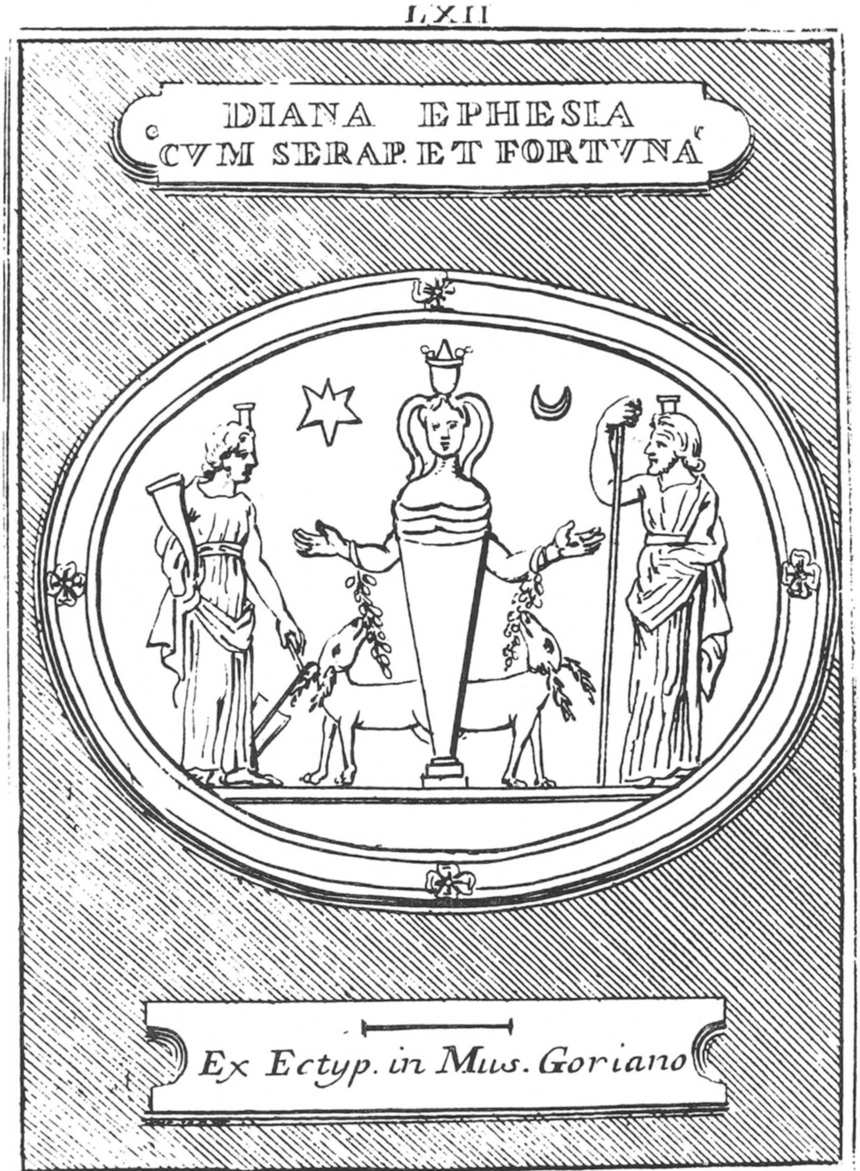
5 (H 2m)



6 (H 2m)

[2:1]

Tafel XVI


LXII
DIANA EPHESIA
CVM SERAP. ET FORTVNA
Ex Ectyp. in Mus. Goriano

(1:2)